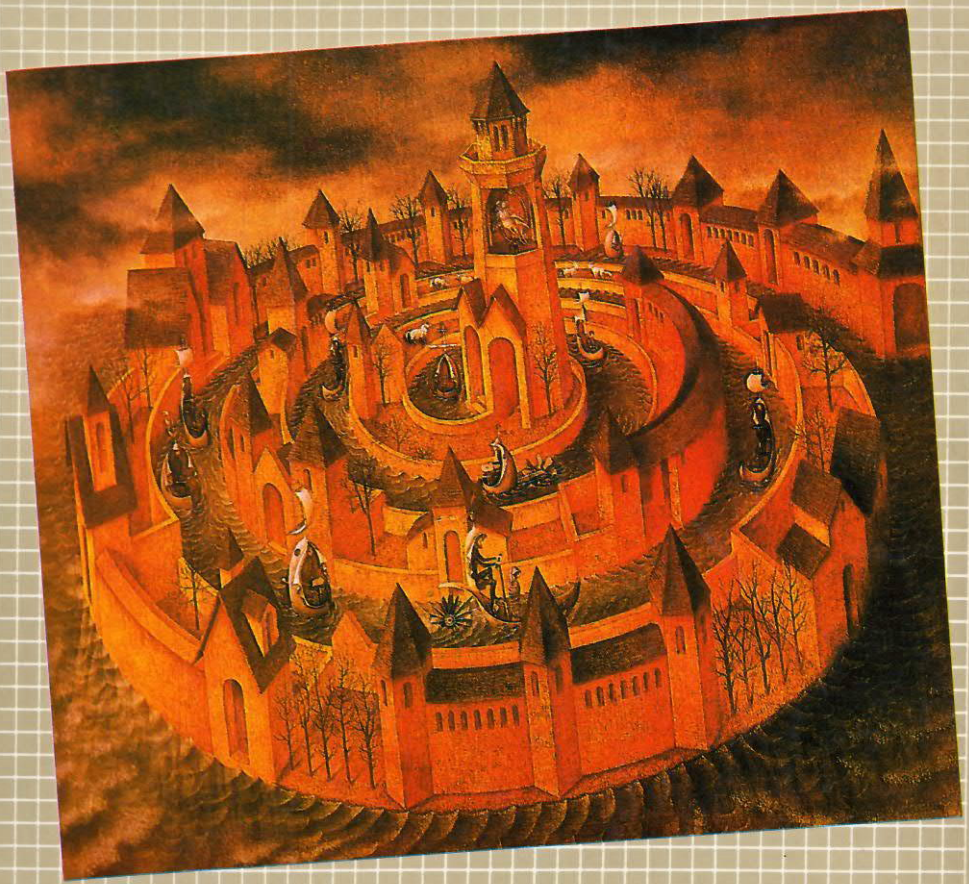
LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

ICO Y MARX

AFINIDADES Y CONTRASTES

GIORGIO TAGLIACOZZO
(compilador)



cfe

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

VICO Y MARX

Traducción de
SADIE ORDIALES DE LA GARZA

VICO Y MARX

Afinidades y contrastes

GIORGIO TAGLIACOZZO
(Compilador)

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1983
Primera edición en español, 1990

Título original:
Vico and Marx: Affinities and Contrasts
© 1983, Humanities Press Inc., Nueva Jersey
ISBN 0-391-02629-1

D.R. © 1990, Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.

ISBN 968-16-3436-5

Impreso en México.

A Missy

PREFACIO

EN VÍSPERAS del centenario de Marx —aniversario que ocurre en una "era de desorientación", en la cual las teorías establecidas y las ideologías han perdido su apoyo firme en la mente de sus defensores y no surgen alternativas claras— es obvia la importancia de una evaluación del pensamiento de Marx, a la luz del pensamiento de Vico, así como una evaluación del pensamiento de Vico, a la luz del pensamiento de Marx, si consideramos:

a) *Las tres bien conocidas referencias de Marx sobre Vico* (en cartas privadas a Lassalle y a Engels y en una nota de pie de página de *El capital*) *y el interés por Vico en algunos eminentes pensadores marxistas.*

b) *La existencia de afinidades —así como de contrastes— entre el pensamiento de Vico y el de Marx.*

Las ideas filosóficas de Vico y de Marx tienen un escenario general comparable, representado por la síntesis de la filosofía y la filología, en Vico, y la síntesis de la teoría y la práctica en Marx. Ambas tienen también una predominante visión análoga del hombre dentro de su situación histórica concreta y ambas poseen un alcance enciclopédico similar. Además de esto, tanto Vico como Marx conciben la naturaleza humana como algo cambiante en el curso de la historia, y mantienen que esto no anula la necesidad de buscar y descubrir la ley que regula el cambio. Ambos sostienen —con diferente hincapié— que la lucha del hombre por satisfacer sus necesidades materiales dicta esta ley. De los muchos contrastes que existen entre Vico y Marx, tal vez el más importante es el hecho que Vico no es un autor revolucionario; su concepción de la estructura cíclica del tiempo le impide pensar en una meta final de la historia.

c) *La profunda influencia de Marx, implícita o explícita, en gran parte del pensamiento humanístico y científico social contemporáneo*; como ocurre con los antecedentes de la escuela de Francfort y la mayoría de los estructuralistas y postestructuralistas.

d) *El aumento constante, en los últimos veinte años, del reconocimiento de Vico como un pensador original y de gran influencia en el campo de las humanidades y las ciencias sociales.*

Las ideas de Vico se encuentran en armonía con aspectos tan importantes del pensamiento contemporáneo avanzado como el "anticartesianismo", el mayor reconocimiento de la importancia filosófica clave del lenguaje, la creciente presencia de la retórica y la hermenéutica, la tendencia de las huma-

nidades y las ciencias sociales a converger, y el anhelo de una base unitaria. La bibliografía de escritos en que se cita a Vico incluye a autores como Derrida, Foucault, Frye, Bloom, Gadamer, Habermas, Toulmin, entre otros.

e) *El hecho de que, hasta ahora, en todos los intentos por valorar la importancia y la posible influencia de Vico, se haya descuidado casi por completo un aspecto clave: la posición del pensamiento de Vico en relación con la extendida influencia de Marx y la consecuente necesidad de una evaluación comparada de estos dos pensadores.*

f) *La probabilidad de que al contraponer a Vico y a Marx y señalar áreas de compatibilidad o incompatibilidad entre ellos, surja una matriz de preguntas y temas originales que abra nuevas perspectivas en las humanidades y en las ciencias sociales.*

La fragmentación de la cultura contemporánea es el problema fundamental de las humanidades y las ciencias sociales. Si en medio de esta fragmentación no se logra llegar a un acuerdo quedaremos sin centro intelectual. Marx y Vico son pensadores que proveen base al pensamiento holístico sobre la cultura. Ya es tiempo de que Marx sea comprendido desde un punto de vista novedoso. Comparar a Marx con Vico permitirá que el pensamiento de Marx aparezca bajo una nueva luz. Tanto Marx como Vico son fuentes únicas para encontrar la clave de la unidad del pensamiento humanista y científico social contemporáneo.

Este libro es el resultado de un amplio escrutinio de notables estudiosos de Vico y Marx en los Estados Unidos de América y otros países. Aproximadamente la tercera parte de los investigadores a quienes se propuso colaborar respondieron afirmativamente. La gran mayoría de éstos eran estudiosos de Vico. Esto me hizo caer en la cuenta de que tal desproporción se debe al hecho de que, mientras los especialistas en Vico (al igual que la mayoría de los estudiosos de las humanidades y las ciencias sociales hoy día) por lo general están bien informados respecto del pensamiento de Marx, muy pocos especialistas en Marx, sin embargo, se encuentran en una posición similar con respecto a Vico.

El lector se preguntará por qué se tratan en este libro algunos temas específicos y no otros. La respuesta es simple. La selección se hizo de acuerdo a la disponibilidad de los contribuyentes y a sus preferencias. Tal vez deba agregar que los pocos ensayos históricos, incluidos al final del volumen, se escribieron en respuesta a una cláusula de la carta inicial de invitación, la cual ampliaba el alcance del libro a ese tipo de trabajos. Esperamos que a este libro le siga otro que, más allá de las meras afinidades y contrastes de Vico y Marx, examine las lecciones que las humanidades y las ciencias sociales pueden derivar de tales comparaciones, tanto en sus principios fundamentales como en áreas específicas.

Se ha intentado ordenar los ensayos desde lo general a lo particular, y mantener los que tienen preocupaciones similares tan cerca unos de otros como ha sido posible. Debido a que muchas conexiones diferentes son posi-

bles entre los temas de estos ensayos, no se ha intentado establecer ningún orden específico de acuerdo con etiquetas tradicionales. Obviamente, los ensayos pueden abordarse de acuerdo con el orden dictado por el propio interés del lector, como debe ser.

Quiero expresar mi más sentido agradecimiento a los distinguidos estudiosos que contribuyeron con su aporte a este volumen y a Simon Silverman, Director de Humanities Press, quien creyó en este proyecto desde su inicio.

GIORGIO TAGLIACOZZO

Institute for Vico Studies, Nueva York
Septiembre 1, 1982

LA IDEA DE "CIENCIA NUEVA" EN VICO Y MARX

PETER MUNZ

EN EL transcurso del siglo XVII, cuando algunos pensadores empezaron a examinar el campo de la ciencia y el conocimiento, muchos de ellos encontraron que la actitud del Renacimiento y la Reforma con relación al pasado ya no era satisfactoria. La idea de que los antiguos habían escalado las cimas del conocimiento humano y de que todo lo que restaba al futuro era renovar e imitar el pasado —sea lo que fuere que esto signifique precisamente— carecía ya de sentido para aquellos que habían pasado por las matemáticas de Descartes, la ciencia de Huyghens, por no decir de Galileo, Kepler y Newton. Aproximadamente a partir de la aparición de *La nueva Atlántida* de Bacon (publicada en 1627),[1] muchos pensadores adoptaron la idea de que el pasado, lejos de ser perfecto, era en realidad algo que debía ser superado, desechado, despreciado, o al menos abandonado. Ciertamente, el pasado dejó de ser algo digno de imitación.

La perspectiva que se abrió entonces es conocida como el Iluminismo, al que debemos un enorme avance en la gnoseología, parte del cual se debió, a su vez, a la difusión y la popularización del mismo conocimiento.[2] Este hecho afectó a todas las esferas imaginables, desde la educación y la psicología, hasta la sociedad y las estrellas, desde la química y la biología hasta la política. Empero, hubo una esfera donde el Iluminismo permaneció notoriamente deficiente. El Iluminismo no fue capaz de explicar su propia existencia histórica. Se podría describir esta incapacidad como una debilidad intrínseca, que no se debió a que los hombres del Iluminismo no se interesasen en el pasado; más bien fue la propia noción de Iluminismo lo que hizo imposible un entendimiento histórico del pasado, y por ello probó tener una gran desventaja en ese campo, y solamente en ése. El Iluminismo permaneció incapaz de explicar cómo había surgido.

[1] "El mismo modelo de un gobierno sabio, por ende, es una sociedad de científicos con tiempo disponible para acumular conocimientos y poder, con el fin de aplicarlos a las necesidades públicas; y el catálogo de maravillas que han forjado se lee como uno de los más rudos cantos al nivel norteamericano de vida." Esto comenta C. O. Gillispie acerca de *La nueva Atlántida* de Bacon en su libro *The Edge or Objectivity* (Princeton, 1960), p. 81. Igualmente A. B. Ferguson, *Clio Unbound* (Durham, N. C., 1979), p. 406; P. M. Heimann "The Scientific Revolution", en *The New Cambridge Modern History*, ed. P. Burke (Cambridge, 1979), vol. XIII, p. 261; R. Nisbet en *History of the Idea of Progress* (New York, 1980), p. 114; M. Horkheimer y T. Adorno en *Dialektik der Aufklärung* (Francfort, 1969), pp. 10-11. Respecto de la crítica de Vico a Bacon ver Enrico de Mas en "On the New Method of a New Sciencie", en *Journal of the History of Ideas*, XXXII (1971) folios 86. J. C. Davis, *Utopia and the Ideal Society* (Cambridge, 1981), cap. 5, considera, sin embargo, que *La nueva Atlántida* es un mito histórico, no el comienzo del Iluminismo.

[2] Ver R. Darnton, *The Business of the Enlightment* (Cambridge, Mass. 1971).

Tomemos la imagen misma de "Iluminismo". Ésta provino de la observación de que en días nublados, repentinamente el sol se cuela a través de las nubes y convierte la oscuridad en luz, dispersando así las nubes restantes. Hoy día, por supuesto, podemos explicar la cadena de eventos que trae a cabo este fenómeno natural. Para lograr esto es necesario poseer un gran cúmulo de conocimientos sobre el comportamiento de la luz solar —su capacidad de calentar a la tierra más que al aire, el resultado de la reflexión de los rayos solares y los efectos que ésta produce en el aire inmediatamente adyacente a la tierra, y así sucesivamente. En tanto imagen poética, sin embargo, el fenómeno se concentra en la inmediación de la luz y, como tal, recalca, no la cadena de sucesos que conduce a esto, sino el esplendor de la luz irrumpiendo en un mundo oscuro. Con la llegada de la luz, la sombría niebla que la precede puede olvidarse.

Dejada a un lado la imagen poética, muchos pensadores, sin embargo, recordaron que la oscuridad había estado presente. Las filosofías de la historia de la Edad Media y del Renacimiento tradicionales no podían realmente iluminar lo suficiente la naturaleza de esa oscuridad. Existían las historias comunes de la Iglesia derivadas de San Agustín, pero éstas se ocupaban de los bienes de la Iglesia y sus relaciones con la sociedad secular o humana. Por otro lado, estaba la actitud del Renacimiento con su adoración por los antiguos y su creencia de que se pueden aprender lecciones sobre cualquier cosa estudiando el pasado. Ninguna de estas dos corrientes de pensamiento tenía posibilidades de aportar entendimiento a la nueva pregunta respecto de dónde había surgido el Iluminismo y qué lo había causado.

Era evidente que se necesitaba una ciencia nueva que estudiase el pasado como una cadena de sucesos conducente al Iluminismo para que éste pudiese tener linaje y apareciera como algo más que un milagro. El carácter milagroso había sido expulsado de cualquier otro modo de reflexión. No podía permitirse que permaneciera en nuestro conocimiento de la historia.

Los pensadores que se comprometieron con una postura no renacentista respecto al pasado pueden dividirse, *grosso modo*, en tres grupos. Primero estaban los filósofos que no tenían interés en el pasado y simplemente representaban la idea de que la historia del hombre estaba dividida en dos partes. Habían existido un estado de naturaleza —molesto o benigno, según el caso— y un estado de sociedad civil caracterizado por la actividad comercial, el conocimiento científico y la ley. Todo el mundo, decía Locke, había sido como América. En un momento u otro, en algunas partes del mundo, la vida había cambiado y "América" había dado paso a la sociedad civil. Locke nunca expresó interés alguno en la causa de este cambio. La visión de Hobbes respecto a esta transformación singular, era más pesimista, más violenta y más ominosa; pero, desde el punto de vista del historiador, era igualmente simplista. Estos pensadores, tal vez más que los pensadores de los otros dos grupos, eran cautivos del razonamiento cartesiano. No nos revelaremos como filósofos, había escrito Descartes, si estudiamos a Platón y Aristóteles. Si los

leemos, no nos revelaremos como científicos, sino como historiadores.[3] Es por demás recordar que el argumento de Descartes adolece de circularidad. Lo que Descartes decía era que si queremos estudiar la historia, aprenderemos historia; puesto que no queremos aprender historia, no hay razón para estudiarla. De ahí que las simples dicotomías de Locke y Hobbes, y de muchos otros pensadores menores, sonaran no sólo convincentes sino sorprendentemente adecuadas.

En el segundo grupo encontramos escritores principalmente alemanes, entre ellos Lessing[4] y Herder.[5] El interés de estos pensadores por la historia era más genuino. Trataron de mostrar que la llegada del Iluminismo había sido resultado de la lenta y gradual educación de la humanidad. Cuando hoy día se leen estos libros con cuidado sorprende el hecho de que en ellos se defina más el Iluminismo que en los simples partidarios de la dicotomía. De nuevo, sin embargo, este tipo de acercamiento tenía enormes deficiencias. Primero, dependía de la simple suposición, como en muchas historias del primer grupo, de que la humanidad había empezado en un estado de ignorancia y salvajismo y gradualmente había ido desarrollándose hacia la civilización. Segundo, en ninguno de estos libros existe una clara información acerca del motivo inicial de este proceso de desarrollo, su impulso hacia adelante y la llegada al estado en que se encontraba la humanidad en ese momento. Los autores de estos libros eran gradualistas, más que partidarios de la dicotomía. Ninguno de ellos, sin embargo, pudo dar razón convincente de la existencia del Iluminismo.

En el tercer grupo encontramos un gran número de economistas, sociólogos e historiadores que comprendieron que el presente estado de la civilización, el comercio y la ciencia era el último grado del desarrollo de una serie

[3] *Philosophical Works*, trad. E. S. Haldana y G. R. T. Ross (Cambridge, 1911) I, p. 6. Esta y muchas afirmaciones semejantes de Descartes sobre la relación del conocimiento con la historia han tenido tanta influencia y han causado tanta confusión como la famosa sentencia de Aristóteles según la cual la poesía es preferible a la historia (*Poética* [1451] en p. 36ss). La declaración de Descartes es clara; la distinción de Aristóteles es difícil de interpretar. Ver también Henry R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus* (Cleveland, 1966), p. 4. Puesto que la historia forma parte del conocimiento científico del hombre, la postura de Descartes, a pesar de ser clara, es obviamente absurda. De cualquier modo, puesto que la filosofía de la ciencia está en gran deuda con la historia de la ciencia (ya que sólo en la historia de la ciencia podemos aprender acerca del criterio de verdad, la relación de experimento con teoría, y otros temas tan cruciales) la historia es claramente relevante para nuestra comprensión de la ciencia. Basta ver uno de los textos más importantes de física, el de Leon N. Cooper, *An Introduction to the Meaning and Structure of Physics* (Nueva York, 1968) para comprender que la mejor introducción a la ciencia se hace a través de su historia.

[4] *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1778-1779). M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism* (Londres, 1971), pp. 237ss., nos recuerda que si incluimos la *Fenomenología* de Hegel en este género, también podríamos hacerlo con otros "viajeros educadores": el *Hyperion* de Hölderlin, el *Fausto* de Goethe, los romances de Novalis. Ya sea que nos concentremos en historiadores o en poetas, aquí tenemos la literatura del *Bildungsroman*.

[5] *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774). Como indica el irónico título, Herder quería hacer su propia contribución a la evolución de los patrones culturales, tema sobre el cual tanto Voltaire como Montesquieu y muchos otros habían escrito. En los años de 1784-1791 Herder trabajó en su *Ideenzur Philosophie der Geschichte der Menscheit*, aunque nunca lo terminó.

de escalas. Trataron de resolver la cuestión proveyendo de *pedigree* al Iluminismo al dividir la historia de la humanidad en cuatro estadios. En el primero, la gente se dedicaba a la caza; en el segundo, eran pastores; en el tercero, agricultores; y en el cuarto y último estadio eran comerciantes.[6]

No es fácil sopesar los méritos relativos del tercer grupo con los del segundo, a pesar de que ambos representan adelanto respecto de los logros del primer grupo. En el segundo grupo los filósofos se detuvieron de modo especial en el lenguaje, la moral y la cultura. El tercer grupo recalcó el modo de subsistencia y la actividad económica en general. En el segundo grupo la relación de los hechos era la del avance gradual, no de cambios abruptos. El tercer grupo puso de resalto el hiato. Estos últimos consideraban que derivar lenguaje, ley moral y arte de los modos de subsistencia prevalencientes era parte del Iluminismo y acusaban de falta de lo mismo a los escritores del segundo grupo debido a la escasa atención que prestaban a los hechos concretos de la economía por concentrarse, en cambio, en el lenguaje y la cultura. Poner mayor atención en el lenguaje y la cultura predispone al cambio gradual.[7] Ponerla en los modos de subsistencia brutos predispone a los cambios abruptos. Con el paso del tiempo, sin embargo, ninguno de estos enfoques resultó realmente iluminista, puesto que ninguno fue capaz de explicar el porqué y la causa del cambio.

A Giambattista Vico le quedó la tarea de producir la nueva ciencia requerida para el Iluminismo y añadir nuestro conocimiento de la historia a nuestro conocimiento de todos aquellos campos en los que el Iluminismo había predominado. Con verdadero instinto de pensador realmente original, Vico confiado tituló su obra —escrita con gran urgencia,[8] al igual que la *Crítica de la razón pura*[9] de Kant y la *Fenomenología*[10] de Hegel— *Ciencia nueva*.

Igual que la *Crítica* de Kant y la *Fenomenología* de Hegel, la obra de Vico resintió la precipitación con que fue compuesta. Lo oscuro de la prosa italiana barroca intimida. Vico escribió sin repasar suficientemente sus notas, por lo que la forma de la obra carece de simetría, aun de lógica. Si es verdad, co-

[6] Sobre estos escritores ver Ronald L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1976).

[7] Debido a su interés en el lenguaje y la cultura más que en la economía, convencionalmente, y, creo yo, erróneamente, Vico es considerado como uno de los precursores de la revolución romántica contra el Iluminismo. Como tal aparece, por ejemplo, en el cap. I, iv, de F. Meinecke *Die Entstehung des Historismus* (Munich, 1936). En contraste con esto, la tradición italiana establecida por Croce y Gentile, liga a Vico al Humanismo del Renacimiento. Ver, v. g., E. Garin, "Vico and the Heritage of Renaissance Thought", en *Vico: Past and Present*, comp. G. Tagliacozzo (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981), p. 100. En este ensayo he evitado estas clasificaciones y he considerado a Vico en todo su valor nominal como parte del Iluminismo. Para algunos comentarios importantes sobre este tema ver Giorgio Tagliacozzo, "Vico filósofo del diciottesimo secolo (ma anche del nostro tempo)", en *Leggere Vico*, editado por Emanuele Riverso (Spirali Edizioni: Milán, 1982), pp. 45-55.

[8] M. H. Fisch y T. G. Bergin, comps., *The Autobiography of Giambattista Vico* (Ithaca, N.Y., 1944), p. 13.

[9] Ver Walter Kaufmann, *Discovering the Mind* (Nueva York, 1980), vol. I, p. 181.

[10] Ver Walter Kaufmann, *Hegel*, (Nueva York, 1965), pp. 110-111.

mo Isaiah Berlin escribió alguna vez, que Vico no tuvo suficiente talento para su genio, lo mismo podría decirse de Kant y de Hegel. Ni la *Crítica* ni la *Fenomenología* son obras de arte literario y ambas son de lectura tan tediosa como la *Ciencia nueva* de Vico. Por otra parte, viviendo en Nápoles, Vico debió usar de más restricción que Kant o Hegel, pues estaba decidido a no ponerse a las malas con la Inquisición. Las ciudades de Jena y Königsberg tenían dificultades con los censores, pero éstas no eran comparables con los problemas de la censura inquisitorial de la Italia al sur de Roma.

Vico formuló tres principios que conforman su teoría de la historia. Los tres principios se caracterizan por su mutua dependencia. Primero, debe haber un recuento, una razón y una lógica del desarrollo. Segundo, si el desarrollo ha de ser comprensible, debe centrarse en la filología —es decir, en artefactos humanos, especialmente aquellos que se expresan en el lenguaje. Con certera penetración entrevió que sólo aquello que es hecho por el hombre le puede ser inteligible. Lo que no es hecho por el hombre puede describirse y clasificarse, pero no puede entenderse, ya que el verdadero entendimiento es la habilidad de comprender por qué algo fue hecho. Si no hay intención no puede haber entendimiento. Entendimiento significa el descubrimiento de la intención. Ciertamente, como muchos críticos desde entonces han señalado, el concepto de entendimiento según Vico es limitado y se define en términos de intenciones, por lo cual existe cierta circularidad en su razonamiento. No hay razón *prima facie* para decir que nuestro conocimiento de las estrellas y las piedras no deba también llamarse entendimiento. Empero, el problema fue de inmediato resuelto por pensadores posteriores, quienes simplemente distinguieron dos tipos de entendimiento.[11] Existe primero el entendimiento viquiano que viene a ser empatía, comprensión de lo que pasó por las mentes de las gentes que hicieron los artefactos. Segundo, existe la explicación, que es un tipo de entendimiento que derivamos de las leyes de Newton, de la mecánica quantum o de la biología molecular. La distinción es vital y profunda y de suma importancia. Las dificultades que la rodean pueden fácilmente resolverse aclarando lo que significa la distinción y la naturaleza del material al cual se pueden aplicar las dos formas de conocimiento. En un sentido viquiano, los seres humanos pueden entenderse porque tienen intenciones, ya sean conscientes o inconscientes, y hasta donde ellos den forma a su vida y sociedad, éstas son artefactos sugeridos por ciertas intenciones. Átomos y estrellas, moléculas y fuerzas físicas no son artefactos. No son conscientes de sí mismos y no tienen intenciones, ni siquiera inconscientes. Se admite con facilidad que su comportamiento sólo puede ser "explicado". Sin embargo, los seres humanos y sus artefactos no deberían ser

[11] El *locus classicus* para la distinción es Max Weber, "Uber einige Kategorien der verstehenden Soziologie", *Logos* (1913), vol. 4. Sin embargo, la distinción por sí misma no previene la emergencia de problemas interminables. Consultar Peter Munz, "Humanism and the Social Sciences", en *The Responsibility of the Academic Community in the Search for Absolute Values. Proceedings of the Eighth International Conference on the Unity of the Sciences*, Los Angeles, 1979. (Nueva York: The International Cultural Foundation Press, 1980.)

tratados como si no estuvieran guiados por intenciones, lo cual por desgracia no se admite con facilidad. Por el contrario, el hecho de que muchas o la mayoría de estas intenciones sean inconscientes y no manifiestamente "intencionadas", ha producido innumerables escuelas de científicos sociales y aún sicólogos que se ocupan de los seres humanos y sus artefactos como si fuesen piedras o estrellas sin mente. Lo que es más, tal tratamiento —tal vez deberíamos llamarlo maltratamiento— con frecuencia y de modo paradójico se considera más "científico" que cualquier otro.[12]

Finalmente llegamos al tercer principio de Vico. El impulso del desarrollo, afirma Vico, deriva del lenguaje y sus artefactos. Dado que el uso del lenguaje cambia, los artefactos también cambian. Por lo tanto, los modos de impulsión cambian. Llegamos entonces a un claro planteamiento del tercer principio: no sólo hay desarrollo, sino también desarrollo de las formas de desarrollo.

En la Antigüedad, dice Vico, los hombres primitivos hablaban mediante metáforas y se hicieron poetas a fuerza de las circunstancias. El razonamiento abstracto, el uso de los conceptos y el empleo literal, no metafórico, de descripciones se hace posible sólo después de un largo desarrollo. Es importante comprender que Vico no sólo contrastó simplemente la percepción concreta de particulares con sumarios abstractos de características universales. Este simple contraste se sugiere con mucha facilidad a la mente moderna y se encuentra con frecuencia en la base de gran parte del pensamiento moderno con respecto a la percepción, el razonamiento y la dicción de los pueblos primitivos y los niños.[13] Vico no manejaba un constraste tan sencillo. Mitos y símbolos eran para él "universales imaginativos". Estaba muy enterado del factor universal en toda percepción y no utilizó su ausencia como la característica distintiva del lenguaje y el pensamiento primitivo. Cuando sostenía que el hombre primitivo usaba metáforas, no era su intención enunciar que éstos eran incapaces de advertir regularidades, sino que eran dados a plasmar su percepción de regularidades en imágenes. Su empleo de la ex-

[12] La mejor exposición de este "truco de confianza" efectuado por la ciencia social, y su sorprendente éxito es de W. Pelz, *The Scope of Understanding in Sociology* (Londres, 1974).

[13] Vico mostró más precisión lógica aquí que, tal vez, ningún otro que haya escrito sobre el tema. Al igual que Vico, Rousseau sintió que los *tropos* preceden al argumento abstracto. Empero, nunca dio una aclaración lógica de su teoría. Vico sí lo hizo. Escritores posteriores, a excepción de Hegel, tienden a confundir el asunto al no comprender que una imagen contiene universales y por lo tanto abstracciones. Una imagen, dice Vico, por concreta y particular que sea no excluye la generalización. Lo opuesto de una imagen universal no es una imagen particular, sino un universal verbal (= concepto). Los autores más importantes que continuaron con la distinción de Vico no son siempre igualmente claros. Lucien Lévy-Bruhl, Ernst Cassieer, y Jean Piaget a veces escriben como si el pensamiento primitivo estuviese especialmente conectado a particulares y el pensamiento sofisticado a universales. La ingeniosa perspicacia de Vico tiene que ver, sin embargo, especialmente con el hecho de que las imágenes son universales, aunque sean concretas o particulares. Y que toda diferencia entre el pensamiento primitivo y el no primitivo, depende del grado de verbalización y no del grado de universalización.

El argumento de que la distinción entre lo "primitivo" y lo "moderno" depende no de la universalización sino de la verbalización es la raíz de *La Pensée Sauvage*, de C. Lévi-Strauss (París, 1961).

presión "universal imaginativo" tiene un tono arcaico. Podría ser de utilidad reemplazarlo por la expresión "universal concreto", puesto que una imagen es siempre concreta, pero no necesariamente particular.[14]

La aplicación de estos tres principios a la historia fue el contenido más importante de la gran obra de Vico. Este hecho es bien conocido como para no necesitar más que el siguiente resumen.

La historia de la humanidad comenzó con sociedades muy primitivas, pero bien organizadas en las cuales los hombres tenían la capacidad del habla. El crecimiento de la población y los desastres causados por el diluvio dispersaron a los miembros de estas sociedades. En el siguiente estadio encontramos una edad de brutos que habitaban vastas extensiones de bosques. Aquí el salvajismo era verdadero, y los hombres olvidaron el habla y las costumbres de sus ancestros. Esta etapa bestial duró aproximadamente dos siglos. Luego, la conciencia del trueno horrorizó a los hombres y los obligó a buscar resguardo y a construir refugios donde sus familias encontrasen protección y vida privada. Habiéndose establecido talaron los bosques y desarrollaron las costumbres de sepultura de los muertos, la moralidad y los rituales religiosos. Eran gobernados por padres "ciclópeos", monárquicos. Esta fue la edad de los dioses.

En la edad de los dioses había siervos que desafiaban los privilegios de los "padres". Con objeto de proteger sus privilegios, los "padres" formaron alianzas —una orden patricia. Esta fue la edad de los héroes. En esta edad habían muchos conflictos entre las clases más bajas y las clases altas. Por fin, las clases más bajas se sublevaron con éxito y obtuvieron concesiones. Nuevos rituales aparecieron. Éstos eran observados como leyes; las leyes fueron escritas en prosa; la prosa generó argumentos; la argumentación generó preguntas, filosofía, escepticismo e igualitarismo, hasta que, al final, la subversión de las viejas costumbres autoritarias produjo la automatización, el individualismo destructivo y el colapso social.

Leyendo y releyendo *Ciencia nueva* es difícil formarse una idea consistente y clara de la posición final de Vico. En muchos pasajes escribe como si hubiese alguna virtud especial en la tradición y la autoridad y como si el siguiente estadio, basado en argumentos y conducente hacia la egolatría destructiva, debiera ser deplorado. Otras veces, mantiene la esperanza de que algún estadista superdotado, una especie de Augusto, aparezca para prevenir el colapso de la filosofía igualitaria y la sociedad basada en la ciencia. En algunos pasajes escribe como si el carácter circular de este desarrollo fuese inevitable, y en otros se muestra un poco indeciso en lo que respecta al resultado del colapso de una sociedad basada en la filosofía, dudando si ello ocurriría en la primera edad de inocencia, tal como había permanecido antes del diluvio, o si sería ir de vuelta a la edad de los brutos. Algunos intérpretes piensan que esta primera edad de inocencia era meramente una concesión forzada para los inquisidores, quienes no habrían tolerado una historia que no empezase

[14] Consultar Peter Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977), pp. 128ss.

con el tipo de sociedad que se encuentra en el Génesis; otros toman seriamente el primer estadio, pero creen que se trata de la única edad que no se repetiría y que los *ricorsi* siempre conducirían de vuelta a la edad de los brutos y que el desarrollo arrancaría de ahí en adelante. Finalmente, existe también un problema relacionado con la teoría de la metáfora de Vico. A veces escribe como si el uso de la metáfora fuera "forzado" en la gente primitiva por su modo de existencia;[15] en otros lugares escribe como si tal uso simplemente ocurriera de acuerdo a su modo de vida[16] y por lo tanto fuese expresivo o indicativo de ésta.

Estas preguntas deben ser resueltas, si es que realmente es posible resolverlas, por los estudiosos de Vico. Podríamos quedar satisfechos con la impresión general de que el mismo Vico estaba un poco confuso acerca de estos detalles por la premura con que escribió.[17] En cualquier caso, los detalles no son más vitales o molestos que las muchas confusiones que se encuentran en la *Crítica* de Kant y la *Fenomenología* de Hegel, escritas bajo una presión similar con igual capacidad de originalidad.

El punto que realmente importa en toda esta historia es que está formada por los tres principios. Vico no parte de un estado de naturaleza que debía ser superado, sino de un estado de naturaleza, que a su modo propio, era bastante satisfactorio. Sin embargo, sitúa la edad de los brutos en segundo lugar. Esta edad no representa la condición original del hombre, sino un fenómeno secundario, un colapso de la naturaleza humana. Obviamente, esta edad es muy poco productiva e indeseable, pero contiene las condiciones de las cuales deriva el primer estadio de civilización conscientemente intencionada. Por ello, aunque sea indeseable, tiene una función importante. A diferencia de muchos de los primeros historiadores y antropólogos, Vico no considera que este estado es la condición natural de la humanidad, sino el resultado del colapso de una condición más natural. Luego entonces, creía que el crecimiento de la civilización no es una alternativa al estado de naturaleza, sino que continúa por encima de la decadencia de una situación natural. De ahí que criticara y evitara la simple dicotomía entre naturaleza y artificio e introdujera una teoría realista del desarrollo humano.[18] Finalmente, podemos ver cómo el uso del lenguaje es en cada caso un principio que moldea. El modo como se usa el lenguaje, en poesía o en prosa, metafórica o retóricamente, es el principio que determina la estructura social de cada estadio. De esta manera ejemplifica su idea de que no sólo existe el cambio, sino que el método de cambio es en sí sujeto de cambio. No preco-

[15] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y., 1968), párr. 378.

[16] *Ibid.*, párr. 405, *ad finem*.

[17] Algunas de estas inconsistencias y argumentos no resueltos se hallan tan profundamente inmersos en el texto que hasta un intérprete tan agudo como Isaiah Berlin *Against the Current* (Nueva York, 1980), p. 103, no logra notar, por ejemplo, que Vico parece inseguro respecto de si formas posteriores de civilización son mejores o equivalentes a formas anteriores.

[18] Ver Peter Munz, "Early European History and African Anthropology", *New Zealand Journal of History*, 10 (1976), p. 44.

niza que la naturaleza humana esté dada y que todo cambio subsecuente deba ser interpretado como una derivación de la naturaleza humana. En cambio, afirma que la naturaleza humana es por sí misma sujeto de cambios constantes y que estos cambios de cambios proporcionan el ímpetu interno que determina las formas que las sociedades han tomado.[19]

Con esto, tenemos un perfil de la ciencia nueva requerida por el Iluminismo.[20] Pudo haber sido menos optimista que la opinión común que el Iluminismo se formó de sí mismo. Propio del Iluminismo era creer que en el futuro siempre habría cambio hacia un mayor Iluminismo. Tal criterio optimista, sin embargo, ya sea expuesto en la forma en que Locke, o Lessing, o Adam Smith lo hicieron, era todo menos Iluminismo, dado que estaba basado en un olvido de la historia en general y en el error de no aplicar los tres principios de Vico. Vico, por otro lado, con ayuda de sus tres principios, logró hacer verdaderamente iluminado al Iluminismo puesto que proporcionó una explicación histórica para éste. Asimismo, al hacerlo verdaderamente iluminado, se apartó del optimismo prevaleciente. Conociendo y analizando la historia de un modo mucho más elaborado de lo que fueron capaces los autores de cualquiera de los tres grupos antes descritos, mostró que si la historia es sujeto de análisis claro, podía añadirse a la lista de los campos que habían sido iluminados por el Iluminismo. El precio fue un panorama algo menos esperanzado que la simple teoría del progreso, que en realidad derivó de la imagen del sol irrumpiendo de entre las nubes; así el Iluminismo simplemente había dispersado para siempre la superstición y la oscuridad del pasado. El pesimismo de Vico no representa desventaja. Después de todo, un pesimista genuino es un optimista bien informado.

Esto, entonces, era la ciencia nueva: la adición de la historia a la serie de campos estudiados y entendidos por el Iluminismo.[21]

[19] Ver Peter Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977), p. 189*ss*.

[20] Muchos lectores piensan que Leon Pompa, en su libro *Vico* (Cambridge, 1975) e Isaiah Berlin en su libro *Vico and Herder* (Nueva York, 1977) están en desacuerdo respecto de si la "ciencia nueva" de Vico era conocimiento científico o "conocimiento histórico interno". Para mí este desacuerdo, si es que existe, es mínimo. En la mente de Vico su nueva ciencia era conocimiento histórico y, como tal, una contribución científica al conocimiento. Al mismo tiempo, dado que los modos de cambio que han permanecido son todos modificaciones de la mente humana, este conocimiento histórico científico debe ser, como afirma Berlin, un conocimiento histórico interno, un tipo de autobiografía humana. El punto que señala Vico es precisamente que el conocimiento científico de la historia es un conocimiento histórico interno. La contribución de Vico al Iluminismo fue la proposición de que el conocimiento científico del pasado del hombre es una recapitulación de la conciencia del hombre. De ser cualquier otra cosa, lo habríamos dicho, no es científico (como las absurdas dicotomías históricas entre el estado de la naturaleza y la repentina irrupción de la sociedad civil tan ampliamente lo prueban).

[21] "El entendimiento humano de la naturaleza requiere una comprensión de los orígenes históricos. 'La ciencia de la humanidad' involucra no sólo el reconocimiento de ideas, sino también, el reconocimiento de la manera en que esas ideas salieron a la luz. Es en las realidades de la historia donde las ideas claras crecen de incoados orígenes." Patric H. Hutton, "Vico and the French Revolution", *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976): 253.

El concepto de "ciencia nueva" fácilmente puede ser, y fue, mal entendido. Para Vico se trataba de la aplicación de la razón humana —debidamente calificada por su apreciación de que cuando la materia de que se trata se refiere a artefactos humanos, existe una forma de entendimiento diferente de la forma que prevalece cuando la materia en cuestión son piedras y estrellas— al pasado. De esta manera Vico había disipado la oscuridad y había explicado el pasado y su relación con el presente. Existían y existen otras formas de disipar la oscuridad. En lugar de aplicar la razón a estudiar los fenómenos (las apariencias) como hizo Vico, podemos intentar dispersar la oscuridad levantando el velo. Una de las tradiciones más viejas dice en muchas palabras que la oscuridad es ocasionada por las apariencias que esconden como una cortina la realidad que yace detrás de ellas. Esta tradición es más vieja que Platón pero obtuvo su formulación más clara con la filosofía del conocimiento de Platón.[22] La idea de que la oscuridad puede dispersarse levantando el velo que esconde la verdad, es, por supuesto, atractiva, además de obligatoria. Sabemos de máscaras y *personae*, de papeles y pretensiones. ¿No es también una máscara el mundo de la naturaleza, tal como se nos muestra? ¿Y por qué no pensar la ciencia como un "desenmascaramiento" que descubre la realidad detrás de las apariencias? No hay motivo para que el descubrimiento de la realidad *detrás* de las apariencias no deba considerarse "ciencia nueva". Cuando Newton demuestra que el color es un fenómeno óptico que puede analizarse con la ayuda de un prisma, podríamos decir, aunque no debamos hacerlo, que con la ayuda de un prisma logró levantar la cortina y mostrarnos lo que el color *realmente* es.[23]

Tal concepción no viqueana de la "ciencia nueva" recibió, a un cuarto de siglo de haberse compuesto la *Scienza nuova*, un poderoso, aunque inesperado, nuevo convenio de vida a través de la obra de Kant. En la *Crítica de la razón pura* Kant afirma que tras las apariencias, que son lo único que podemos conocer, debe existir una realidad desconocida e incognoscible de la cual las apariencias son apariencias. Sería absurdo, pensaba él, imaginar que existen apariencias, pero que no existe algo de lo que las apariencias son apariencia.[24] Debido a que esta conclusión no era central al argumento y propósito de Kant, ciertos intérpretes se han negado a considerar la distinción seriamente. Empero, el mismo Kant la tuvo por suficientemente seria como para describirla en su totalidad en el prefacio a la segunda edición de la obra. Es cierto que para Kant la existencia de una realidad detrás de las apariencias era tangible y que ella desempeñó una función importante únicamente en su ética. Es verdad también que el primer crítico importan-

[22] K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (Londres, 1945), vol. II sec. ii, pp. 8ss, fue el primero en llamar la atención sobre las importantes consecuencias del hecho de que para Platón la búsqueda del conocimiento no era una búsqueda de las regularidades del fenómeno, sino una búsqueda de la esencia oculta de éste.

[23] Vale la pena señalar que en parte la desviada objeción de Goethe a Newton estaba basada en la idea de que Newton era un "esencialista", un científico que buscó la verdad al investigar lo que la luz "verdaderamente" es, a diferencia de la luz como aparece al ojo humano.

[24] Prefacio a la segunda edición, XXVII.

te, Hegel, demostró muy razonablemente que no hay tal dicotomía entre apariencia y realidad, al menos en lo que concierne a la evolución de la conciencia humana. Encontramos asimismo epistemólogos evolucionistas contemporáneos que siguiendo a Hegel, aunque no inspirados por él ni conscientes de las semejanzas entre los argumentos de aquél y los suyos, han interpretado a Kant para favorecer sus propios fines.[25] Kant simplemente dio por un hecho que las categorías de la percepción, que filtran la realidad de modo que sólo tenemos conocimiento de ésta tal como aparece moldeada por estas categorías y por las formas de nuestro entendimiento, simplemente están ahí —son parte de la naturaleza humana. Si consideramos la adaptación evolucionista, podemos fácilmente ver que están ahí porque son adaptaciones del sistema nervioso a la "realidad", logradas con éxito. Es por ello que Kant se ha convertido en el gran precursor de la epistemología evolucionista moderna, que, por supuesto, hace poco caso de la distinción entre apariencia y realidad. La epistemología evolucionista mantiene que las apariencias transmitidas por las categorías de nuestro entendimiento no pueden ser del todo distintas de la "realidad" que se supone está detrás de estas apariencias, puesto que si lo fuesen, el sistema nervioso humano cometería demasiados errores en su percepción del mundo que vivimos, y de ser el caso, no habría podido sobrevivir por mucho tiempo.[26] En la epistemología evolucionista, como en Hegel, la dicotomía kantiana original entre realidad y apariencia se encuentra corroída, descuidada y eventualmente deja de ser absoluta.[27]

A pesar de estas reinterpretaciones de la distinción fundamental de Kant, la idea de que la "ciencia nueva" estriba en develar la realidad que las apariencias ocultan, ha conservado un apoyo firme. Ahora bien, cuando nos volvemos hacia Marx, encontramos que para él "ciencia nueva" consiste precisamente en tal develamiento. Marx afirma que religión y cultura, lenguaje y ley, arte y estado, son muchas apariencias de una verdadera realidad, es decir, el modo de producción. Cambios en las apariencias, concluye, derivan de cambios en la realidad.[28]

[25] Konrad Lorenz, *Behind the Mirror* (Londres, 1977), pp 8*ss*., está del todo consciente de que su crítica a la dicotomía de Kant fue anticipada por Hegel.

[26] Ver D. T. Campbell, "Evolutionary Epistemology", en P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, Ill., 1974), pp. 441-447.

[27] Al final Schopenhauer fue el único que permaneció kantiano verdadero. Usando una traducción latina del *Upanishads* y metiendo colmillos ontológicos a la distinción de Kant, produjo el formidable argumento de que todo lo que conocemos es una apariencia de la realidad, que describió como "voluntad".

[28] Ha habido innumerables revisiones del dogma marxista inicial, incluyendo intentos por el mismo Marx, por Engels y por Georg Lukács, recalcando que Marx en realidad vio la sociedad como un todo interactivo y que en este todo los factores materiales eran más importantes que los ideales, pero no, finalmente causales, no, digamos, primarios. En contra de todos estos intentos, G. A. Cohen en su libro *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, 1978), p. 134, ha establecido de nuevo que Marx en realidad quiso significar lo que dijo: Las fuerzas productivas son la realidad que determina las relaciones de producción (esto es, las relaciones entre las clases y la propiedad de los medios de producción) y a su vez la superestructura (esto es, ley, política, religión, ideas, etcétera). Mi insistencia aquí está en la diferencia entre el evolucionismo de Vico y el "esencialis-

No cabe duda que ésta y toda otra forma de develar son siempre iluminadoras. Tanto Nietzsche como Freud, por mencionar sólo a los más famosos reveladores, nos han ayudado a ver más claramente lo que la vista no alcanza, al menos al primer vistazo. El problema causado por tales develaciones no yace en el develar mismo. Nuestro conocimiento se enriquece con la insistencia de Marx afirmando que el modo de producción del feudalismo estaba funcionalmente relacionado con las creencias religiosas y las producciones artísticas de la edad feudal. El problema surge cuando se insiste, como lo hizo Marx, en que las cosas develadas son la única verdad y la última realidad y que lo demás es apariencia, superestructura y, por lo tanto, derivativo y secundario.[29] Si se cree en el "develar", es importante estipular que lo que esconde el velo, a su vez, esconde algo más y que, además esto último, a su vez, vela aquello que fue develado, tanto como lo primero velaba lo segundo. Cada develación descubre algo que nuevamente disfraza algo. Cada nueva revelación esconde algo que había estado por abrir. Hay siempre una pérdida, tanto como una ganancia.

Para Kant la distinción entre realidad y apariencia era periférica, y simplemente se derivaba de su argumentación. La naturaleza de la realidad tras las apariencias no tenía consecuencias para Kant, debido a su interés en el conocimiento y al hecho de que el conocimiento siempre era conocimiento de apariencias. Para Hegel, en cambio, la dicotomía entre apariencia y realidad era menos absoluta que para Kant. Los epistemólogos evolucionistas modernos han seguido a Hegel. ¿Por qué recayó Marx en la interpretación más cruda posible de la dicotomía? Y ¿por qué se convenció a sí mismo de que la realidad tras las apariencias podía conocerse con tal certeza? Nietzsche estaba tal vez en lo cierto al demostrar que si se devela el amor cristiano, se descubre allí el resentimiento del esclavo hacia su amo. Freud pudo tener razón cuando sostenía que al develarse las ambiciones políticas del hombre se descubrirá su conflicto de Edipo no resuelto. Pero Marx propuso dogmáticamente que si se devela la religión de la edad feudal, se encontrará que no es más que una ideología diseñada para hacer aceptable la realidad de la explotación feudal. Examinado críticamente, este tipo de "ciencia nueva" no era en realidad una ciencia nueva del todo, sino un intento por terminar con toda investigación científica subsecuente. El dogmatismo de Marx se compara muy desfavorablemente con el racionalismo de Vico. Marx tenía un método empírico simple, basado en su "yo sé más". Con esta regla pudo mostrar los hechos que ocurrían en una sociedad feudal o en el Imperio Romano en forma muy distinta de lo que realmente pensaban aquellos que los experi-

mo" de Marx. Marx y Vico no tienen realmente nada en común, y no es accidente que Marx mencionara a Vico tan sólo una vez en todos sus escritos publicados. Ver Eugene Kamenka, "Vico and Marx", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps. G. Tagliacozzo y Hayden V. White (Baltimore, 1969), pp. 137*ss*.

[29] En toda teoría del conocimiento es principio importante no otorgar estatus privilegiado o precedencia ontológica a aquello que se devela. De lo contrario el develamiento oscurece y no revela nada. Consultar Peter Munz, *When the Golden Bough Breaks* (Londres, 1973), cap. x y pp. 86*ss*., para ver el entendimiento propio de Freud de este principio.

mentaron. El racionalismo de Vico, en cambio, fue reconocidamente tortuoso. Nos advirtió "que sólo con el esfuerzo más angustioso podemos apenas intentar entrar en la mentalidad de los salvajes primitivos".[30]

Podría parecer incongruente comparar a Vico y Marx, especialmente si la comparación es a favor de Vico. Marx parece enteramente moderno. Escribe sobre política, economía, sobre Napoleón III y la lucha de clases. Vico, obviamente es anticuado. Se vistió con la indumentaria del *ancien régime* y escribió en italiano barroco sobre Homero y las leyes de las doce tablas. Pero aún así, cuando consideramos lo que Vico entendió por "ciencia nueva" y vemos cómo la búsqueda de una ciencia nueva en la mente de Marx se convirtió en búsqueda de una realidad ilusoria, podemos darnos cuenta de que la modernidad no depende necesariamente de las ropas que un hombre lleve.

¿Cómo pudo Marx convencerse a sí mismo de que un desenmascaramiento de este tipo era iluminista? Igual que Vico, Marx reconoció que una ciencia de la historia debe dar cuenta del cambio y que debe hacerlo de un modo más elaborado y realista de lo que era posible para los historiadores de la ley natural del Iluminismo, o los filósofos historiadores que veían el cambio como resultado de un proceso educativo. La sola distinción de los cuatro estadios del desarrollo (cazadores, pastores, agricultores y comerciantes) era por sí solo insuficiente, a menos de que pudiese demostrar la manera en que el funcionamiento de cualquiera de los estadios era productor del siguiente estadio.

Esta crítica de las primeras teorías de la historia fue compartida por Vico y Marx. Empero, como hemos visto, Vico identificó al lenguaje como el agente del cambio. El lenguaje era una creación humana y al seguir su trayectoria se podía comprender cómo había ocurrido el cambio. Enfocándose siempre en algo que realmente se puede comprender (el lenguaje), no tuvo necesidad de declarar dogmáticamente que el lenguaje es la esencia del hombre y de la realidad que está detrás de varias apariencias, tales como ley, estado, religión y arte. La razón de Vico al sugerir que empezamos con el lenguaje, no era que creyese que el lenguaje era la realidad que determina la forma de las apariencias, sino la convicción de que el lenguaje es algo que podemos entender, dado que sus funciones son algo que podemos palpar, sentir.[31]

Marx, por otro lado, considera que el agente del cambio es el modo de producción. En cada modo, afirma, existen perdedores —es decir, gente no

[30] I. Berlin, *Against the Current* (Nueva York, 1980), p. 98. Ver también G. Steiner, *After Babel* (Oxford, 1975), p. 76.

[31] Los ejemplos de Vico procurando "tentar el camino de los lenguajes" pueden parecernos forzados y arcaicos. Pero el arcaísmo de sus ejemplos no debe oscurecer la importancia del método. Cuando escribe que la historia de la palabra *lex* nos dice cómo la vida en el bosque fue seguida de la vida en chozas y finalmente de la vida en ciudades (*The New Science of Giambattista Vico*, trad. de T. G. Bergin y M. H. Fisch [Ithaca, N. Y., 1968], p. 78) nuestras facultades críticas modernas pueden tener una reacción tardía. Esto, sin embargo, no oscurece el hecho de que "Vico sabe, que esto es una de sus más grandes ideas, que el hombre entra en posesión activa de conciencia, en conocimiento activo de la realidad, gracias a los poderes de ordenamiento y formación del lenguaje", G. Steiner, *After Babel* [Oxford, 1975], p. 75.

privilegiada. Finalmente construyen éstos su fuerza y destruyen el modo prevaleciente. A diferencia del lenguaje, el modo de producción no es algo que pueda comprenderse en términos viquianos. El modo de producción no se centra en la mente humana, sino en condiciones materiales, recursos naturales y el hambre humana. Si tomamos al lenguaje como el agente del cambio, podemos intuitivamente advertir el camino a lo largo de la trayectoria del lenguaje y hacer uso de esto para explicar el cambio. Pero si consideramos las condiciones materiales para explicar el cambio, sólo podemos hacerlo con un postulado ulterior —es decir, con la suposición de que estas condiciones materiales son la *esencia*, la genuina realidad, de la que religión, cultura, política y lenguaje, así como el arte, son las *apariencias*. El Iluminismo que resultó de tal proposición no es del todo iluminador, puesto que tal afirmación sólo puede justificarse dogmáticamente. Es sorprendente el hecho de que Marx nunca se haya molestado en justificar esta proposición dogmática. Al igual que otros dogmáticos, tal vez imaginó que era evidente por sí misma. Marx simplemente consideraba que la "producción" era algo más real que la política o la religión.[32]

Sobra decir que Marx no fue el primer materialista. Refiriéndonos al lenguaje, podemos pensar en Turgot como ejemplo. En 1750 escribió que los diferentes lenguajes surgieron porque los cazadores "tendrían pocas palabras, muy vívidas, no muy ligadas entre sí y el progreso sería lento. El pastor con su apacible vida construiría un lenguaje más suave y refinado; el hombre esposo, uno que fuese más frío y coherente".[33] A pesar de que este argumento no esclarece mucho los orígenes del lenguaje, claramente establece que los lenguajes son efectos secundarios de modos materiales de subsistencia. Aún así, Turgot no creyó necesario describir los modos de subsistencia como "primarios", o como la realidad que está detrás de las apariencias. Pero él no estaba interesado en una explicación del cambio y de la manera en que los cazadores se convirtieron en pastores. Usando el método viquiano para explicar el cambio, nos concentraríamos en las modificaciones dentro de la mente humana —es decir, en los cambios de los lenguajes que el mundo de las sociedades en cuestión ha creado. De este modo podemos entender tales cambios como producto de la mente humana. Para poder explicar el cambio con este método, no hay necesidad de designar un lado de la ecuación (forma social=lenguaje) como la parte real y el otro como apariencia. Esto no ocurre si utilizamos el método marxista. Si se quieren explicar los cambios en cuestión deduciéndolos de las circunstancias materiales, es necesario persuadirse de que las circunstancias materiales son una realidad de la cual los lenguajes (por ejemplo) son las apariencias. Podemos entonces buscar las razones de los cambios en las circunstancias materiales y deducir el cambio en los lenguajes de acuerdo a éstas... En pocas palabras, un materialista que desee explicar el cambio debe admitir que éste es inherente a las circunstancias

[32] W. H. Shaw, *Marx's Theory of History* (Stanford, 1978), aclara bien este punto.
[33] G. Schelle comp., *Oeuvres de Turgot* (París, 1913), vol. I, p. 172.

materiales, que éstas son la realidad y que todo lo demás —el lenguaje, la religión, la ley, la política— son apariencias de estos cambios. Si no se es materialista, se puede explicar el cambio de muchas maneras diferentes sin estar obligado a ver ningún tipo particular de cambio como la realidad que está detrás de las apariencias.

La conclusión implícita de Marx borró la distinción viquiana entre entendimiento genuino (*verum et factum convertuntur*) y la explicación común. Para Marx sólo existía un tipo de entendimiento —el tipo de entendimiento que podemos tener no sólo de los hombres, sino también de las estrellas y las rocas. El observador se encuentra fuera de lo observado y trata a los seres humanos como si fueran piedras. Forma juicios acerca de ellos, completamente ajeno al hecho de que los seres humanos, a diferencia de las piedras, también pueden formar juicios acerca de ellos mismos, e idealmente, aun acerca del observador. Los seres humanos, por lo tanto, pueden ser entendidos estableciendo un diálogo con ellos.[34] La idea de esta posibilidad yace en el corazón del método de Vico. No ocurre así con Marx. Éste se rehusó a hacer cualquier distinción entre seres humanos y piedras y se preciaba de que tal negativa era la verdadera marca de la ciencia objetiva. Siempre formando juicios acerca de los seres humanos desde afuera, como si no fuesen distintos de la materia inanimada, Marx diseñó una técnica especial para desechar las protestas de la materia en cuestión. Si el objeto del conocimiento protesta porque el dogma marxista del determinismo de la economía o de la primacía del modo de producción no está en lo cierto, al menos en su caso (el del objeto), Marx recomienda que tales protestas se descarten como un ejemplo de ideología, ilusión, prejuicios de clase, etcétera. Debemos, supongo, estar agradecidos por pequeñas misericordias. Al menos Marx se dio cuenta de que los hombres no son como piedras por el hecho de que pueden contradecir las declaraciones de un observador, y por ende, concedió la necesidad de una técnica especial para desechar tales contradicciones.[35]

La interrogante definitiva en la comparación entre la "ciencia nueva" de

[34] Ver Peter Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977), pp. 79ss., si interesa un elaborado tratamiento de las reglas de tal diálogo.

[35] Una escuela contemporánea de marxistas aboga que la historia debe escribirse desde abajo, esto es, desde una perspectiva de las masas inarticuladas y analfabetas. Ver, por ejemplo, J. Chesneaux, *Pasts and Futures* (Londres, 1978). La idea de tal proyecto es sin duda importante. Si pudiese llevarse a cabo, sería extremadamente valioso. Pero la idea es una contradicción de términos. Donde existe analfabetismo y ausencia de registros, la historia no puede ser escrita. Si, a pesar de la falta de registros se escribe la historia, esto sólo significa una cosa: El historiador está libre de imponer sus ideas sobre el objeto del cual escribe sin temor de contradicción y sin la necesidad del diálogo. En contraste, Vico mantiene "que la aplicación de ideas del presente [ej. la lucha de clases] a los pueblos del pasado asumió un carácter de 'presunción' ", B. A. Haddock, "Vico's Discovery of the True Homer", *Journal of the History of Ideas* XL (1979): 598. La distinción de Vico es de vital importancia para la psiquiatría moderna. Ver R. D. Laing, *The Divided Self* (Londres, 1960). Por desgracia Laing no está consciente de Vico, pero su argumento de que la psiquiatría clásica "asumió el carácter de presuntuosa" al hacer a un lado lo que el paciente dice, puesto que se le clasifica como "demente" y su excusa para escuchar al paciente *antes* de clasificarlo, tienen un verdadero repique viquiano. La psiquiatría existencialista, desde L. Binswanger pasando por Rollo May y R. D. Laing es viquiana. (Ver Rollo May, "Comment on Professor

Vico y la "ciencia nueva" de Marx es por lo tanto la que cuestiona por qué pensó Marx que valía la pena recurrir a tal postulado dogmático. La pregunta es doblemente importante, puesto que la "ciencia nueva", que consistía en el develamiento de la realidad que esconden las apariencias, era a fin de cuentas contraproducente. Una "ciencia nueva" basada en un dogmatismo es en realidad parte del oscurantismo al cual se propone destruir. ¿Por qué entonces se embarcó Marx en un argumento que era contraproducente puesto que, en última instancia, no iluminaba nada?

La respuesta debe buscarse en las diferentes soluciones de Vico y de Marx al fenómeno del cambio. Vico aceptó el cambio y, como hemos visto, llegó a una conclusión final que era menos optimista. Hay *corsi*, pero también hay *recorsi*, afirmaba. Marx también aceptó que existe el cambio y que debemos estudiarlo; sin embargo, quería estudiarlo porque quería abolirlo. A no ser que se entienda el cambio, razonaba, no es posible detenerlo. Ahora bien, la sorprendente peculiaridad del pensamiento histórico de Marx es precisamente su profundo y fundamental deseo de detener el cambio. Dijo que hasta entonces los filósofos sólo habían estudiado el cambio. El tiempo ha llegado, concluyó, de detenerlo. No lo puso en esos términos. Lo que dijo fue diferente. Dijo que hasta entonces los filósofos sólo habían interpretado al mundo; el tiempo ha llegado de cambiarlo. Pero lo que quiso decir es muy claro. El mundo que los filósofos habían interpretado era el mundo que siempre estaba cambiando. Cuando añade que el tiempo ha llegado de *cambiar* ese mundo, sólo podía significar que el tiempo había llegado de detener el cambio.

La mayoría de los intérpretes de Marx concuerdan en que actuó por los motivos éticos más altos.[36] El cambio que el mundo está sufriendo no es del todo bello y bueno; al menos no lo es para la gran mayoría de la humanidad. La determinación de cambiarlo era, por lo tanto, en teoría, enteramente laudable. Si el cambio que se quiere lograr debe ser algo más que un alivio temporal —y Marx seguramente estaba pensando en algo más espléndido y durable que el mero alivio temporal para algunos cuantos—, el cambio deseado debe ser un cambio que produzca permanencia y estabilidad y deje de estar sujeto a cambios ulteriores. Fue este elemento esencial, inevitable, inerradicable y utópico en la actitud de Marx hacia el cambio lo que forzó el dogma del materialismo en él. Ese dogma afirma que las condiciones materiales de la producción son la última y verdadera realidad. Vico, dispuesto a aceptar el

Giorgi's Paper", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y Donald P. Verene, comps., *Vico and Contemporary Thought*, Baltimore, 1979, vol. II, pp. 79-80.) Respecto del lazo de unión metodológico entre la explicación histórica y la clasificación psiquiátrica ver Peter Munz, *The Shapes of Time* (Middletown, Conn., 1977), pp. 318-319.

[36] Hoy día existen muchos marxistas y neomarxistas que piensan que hay mérito en probar que Marx no tenía por completo preocupaciones de tipo ético, y que el nivel científico del marxismo depende de la demostración de esto. El nivel científico del marxismo es tan débil que no importaría si alguien pudiese probar que Marx estaba desprovisto de interés ético. Por lo tanto, es preferible permanecer con la vieja versión de que fue su humanitarismo y su pasión por la ética lo que lo impulsó a encontrar una ciencia que aliviara los sufrimientos de la humanidad.

azar, *ricorsi* tanto como *corsi*, no tuvo necesidad de buscar resguardo en tal dogma ni en ningún otro. Su nueva ciencia proveía una explicación histórica del Iluminismo, y estaba dispuesto a resignarse a la conclusión de que era probable que el Iluminismo diese paso a una nueva etapa de barbarie. La "ciencia nueva" de Marx consistía en el descubrimiento de que detrás de toda cultura y ley existía una dura realidad, los modos materiales de producción. Por supuesto, dio una explicación mediocre del surgimiento del Iluminismo. Empero, puesto que no pudo resignarse a la idea de que el Iluminismo pudiese detenerse, convirtió a éste en algo muy poco iluminista —es decir, en la actitud: yo sé más que tú, puesto que he descubierto la última verdad. Tal actitud podría tener semejanzas superficiales con la "ciencia nueva", pero se trata, en última instancia, de un nuevo dogmatismo.

VICO, MARX, UTOPÍA E HISTORIA

ALAIN PONS*

EN SU conclusión a la *Scienza nuova* Vico coloca su teoría de la historia bajo el patronato de Platón, quien "concibe una cuarta clase de república en la que hombres honestos buenos serían los señores supremos. Esto sería la verdadera aristocracia natural". "Esta república", dice Vico, "concebida por Platón fue creada por la providencia desde el primer comienzo de las naciones..." (*C. N.*, párr. 1097.)[1]

Esta integración de la historia completa de las naciones con "la cuarta clase de república" o "aristocracia" —es decir, "el gobierno de los mejores", según Platón— ha intrigado a muchos comentaristas[2] y requiere de una explicación clara. Vico reinterpreta a su propio modo el dualismo de Platón: el hombre está formado de un espíritu y un cuerpo, de un principio informativo y de una materia indeterminada y rebelde. El cristianismo, con el dogma de la Caída, no hace otra cosa que transponer en términos religiosos esta dualidad definida por Platón en términos metafísicos y morales. La justicia, con su orden, reina sobre el hombre cuando su espíritu gobierna sus pasiones y apetitos corporales. Vico acepta también la proyección política de este dualismo a nivel de la ciudad. La ciudad justa es una ciudad gobernada por hombres que tienen dominio de sí mismos y para quienes la práctica de la sabiduría es su única ocupación.

Éstos, según Platón, son "los filósofos". Aceptar el dualismo platónico es tanto como rechazar el punto de vista de aquellos que reducen al hombre a uno u otro de los componentes que lo constituyen; ya sean los estoicos, "quienes buscan la mortificación de los sentidos" y se "encadenan al destino", o los epicúreos, "quienes hacen de los sentidos el criterio" y "se abandonan al azar" (*C. N.*, párr. 130). Ninguna vida social puede crecer de tales principios y es por ello que los estoicos y los epicúreos "deben ser llamados filósofos monásticos y solitarios" (*idem.*). Vico, por tanto, rechaza ciudades ascéticas o hedonistas. Las órdenes monásticas, como los Solitarios de Port-Royal, por ejemplo, siguen las reglas del ascetismo, pero, como su nombre lo dice, son simples agrupaciones de solitarios, no constituyen comunidades

*Traducido del francés por Donatella Lorch.

[1] Las traducciones de Vico son de la edición de Bergin y Fisch, excepto la última, que es de *Vico's Practice of the New Science*, traducido por T. G. Bergin y Max H. Fisch, en G. Tagliacozzo y D. P. Verene (comps.), *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976), pp. 451-454.

[2] En particular Nicola Badaloni, en su Introducción a Vico, *Opere filosofiche* (Florencia: Sansoni, 1974), p. XLIX.

reales. De acuerdo con esto, es absurdo pretender encontrar, aun en nuestra imaginación, ciudades en donde todos puedan estar complacidos, como en la abadía de *Theleme* de Rabelais, o donde "la atracción pasional" reinaría, como en el *Falansterio* de Fourier. "La anarquía o la libertad sin límites del pueblo libre" no podría ser un ideal social positivo. Conduce al estado de "soledad bestial", puesto que "difícilmente dos podrían estar de acuerdo, ya que cada uno sigue su propio capricho o placer" (*C. N.*, párrs. 1102, 1106).

Los únicos "filósofos políticos" son, por tanto, los platónicos, quienes reconocen la existencia de pasiones, pero afirman que "las pasiones humanas deben ser moderadas y convertidas en virtudes" (*C. N.*, párr. 130). Si bien es cierto que Platón tiene una visión de la naturaleza humana y una concepción de la ciudad que corresponden con la verdad, deja intacto el problema de la manera de llevar a cabo la realización eficaz de esta ciudad justa. En la *República* escribe:

> Nuestra ciudad y nuestra constitución no son inútiles quimeras y aunque su realización sea difícil, a pesar de ello, es posible; pero sólo cuando veamos como cabezas de la ciudad a uno o más filósofos... Ninguna república llegará a la perfección si el Destino (τυχη) se hace cargo de la ciudad, y no antes de que los reyes herederos, por inspiración divina (υεϑαεπϑυοϑα), sean presos del amor verdadero por la verdadera filosofía.

En opinión de Vico, si Platón reconoce la existencia de cierta divina providencia, extrañamente restringe su acción, puesto que espera la salvación del azar o de una inspiración cuya luz esporádicamente caería en ciertos mortales privilegiados. Esta perspectiva es desalentadora. Los utópicos, desde Tomás Moro en adelante rechazan cuestionarse demasiado sobre las condiciones de realización de esta justa ciudad y, por un artificio literario, suponen que lo posible ha sido logrado ya, más allá del espacio común del hombre, más allá del tiempo y la historia. Desde este punto lograrán tratar en forma descriptiva, no sólo normativa u optativamente, con "el mejor tipo de república", donde la sabiduría está en el poder. Con el pensamiento iluminista la ciudad platónica será reintegrada al tiempo como representante de una meta deseada por el proceso histórico, una meta que gracias al progreso filosófico y científico, alberga la esperanza de realizarse en un futuro más o menos cercano.

Las dos ilusiones, la utopía clásica y la utopía del progreso son rechazadas por Vico, dado que ambas descansan en una ilusión más fundamental que concierne a la naturaleza y al poder de la filosofía. El mismo Platón es responsable de esta ilusión, pues identifica el reinado de sabiduría con el poder de los filósofos reyes o el de los reyes filósofos. Pero Vico pregunta: "¿Qué puede hacer la filosofía por el hombre?" Muchas cosas, pero no todo. "Considera al hombre como debiera ser" (*C. N.*, párr. 131), lo cual significa que "no lo abandona en su corrupción", sino que "levanta y dirige a los débiles y caídos". De este modo la filosofía es "útil a la raza humana" (*C. N.*, párr. 129). ¿En qué forma puede manifestarse con eficacia esta utilidad de la filosofía?

De dos maneras: primero, por la conversión individual, que transforma a un hombre que está inmerso en la materia y que rueda por las "escorias de Rómulo" (*C. N.*, párr. 131) en un sabio cuyo espíritu gobernará su cuerpo. Sin embargo, pocos hombres son capaces de lograr esta conversión. Platón ha comentado, y Vico lo ha repetido con mayor insistencia por el hecho de ser cristiano, sobre la profunda corrupción de la naturaleza humana: "La filosofía puede ayudar a muy pocos hombres... el carácter genérico del hombre no puede... lograr que la mente individual gobierne y no sirva a su cuerpo" (*C. N.*, párrs. 18, 131). Imaginar, como pintan las utopías "progresistas", que un día la humanidad estará compuesta sólo de hombres sabios es fantasía inútil. Una ciudad de hombres sabios no sería en todo caso una ciudad. Como organización política la ciudad toma en consideración la disparidad de los elementos que la componen y, por lo tanto, las relaciones de mando y de obediencia, sin las cuales la justicia no tendría nada a qué aplicarse.

Empero, puesto que no es capaz de convertir a la mayoría de los hombres en sabios, ¿puede la filosofía gobernar una ciudad para el bien de todos por medio de una élite intermediaria de filósofos, los cuales trazarían un plan estudiando el modelo divino e impondrían la estricta aplicación de las reglas de justicia? Tal es la segunda solución, la de Platón, si se interpreta literalmente. Pero para Vico esta solución es totalmente irreal, no por la poca probabilidad de que un día los filósofos sean hechos reyes o que los reyes se conviertan en filósofos, sino porque la función de la filosofía no es la de gobernar. "La filosofía considera el hombre como debiera ser" (*C. N.*, párr. 131); pero para gobernar hay que juzgar al hombre tal como es. No hay duda de que Vico pertenece en pensamiento a la familia de Maquiavelo, que escribe en *El príncipe*:

> ...me ha parecido más apropiado seguir la verdad real de la cosa, más que su imaginación. Muchos han imaginado Repúblicas o Principados que nunca se vieron y nunca se reconocieron como verdaderos. Existe una distancia tan grande entre el modo que uno vive comparado con el modo que debería vivirse, que el que abandone lo que se está haciendo por lo que se debe hacer más bien aprende a perderse a sí mismo que a conservarse.

Vico está también muy cerca de Spinoza, quien comienza su *Tratado político* criticando a los filósofos que "conciben al hombre no como es sino como desean que sea", de lo que resulta "que el sistema político que han dado a luz debe ser considerado como una inútil fantasía o un sistema para establecerse en una utopía o en la edad de oro de los poetas, donde uno no tiene necesidad alguna de ella". Al igual por estos hombres Vico rechaza toda utopía que considera al hombre por naturaleza bueno (o en todo caso moralmente neutro y maleable al antojo de un legislador inspirado que preside la fundación de todas las ciudades utópicas. La filosofía, por sí sola, no tiene base en lo real, en lo social, o en lo político. Anuncia lo que debe ser, pero es incapaz de encarnarlo en el ser que se resiste. Ésta es una vieja idea de Vico que puede

encontrarse en las *Oraciones inaugurales* y en particular en *De studiorum ratione* (cap. VII), en donde el *doctus imprudens* se opone al *vir sapiens* cuya *prudentia* es capaz de llevar en mente la *anfractuosa vitae*. El *doctus imprudens* es el que transfiere el modo científico de juicio a los aspectos de la vida que tienen que ver con la prudencia, esto es, los asuntos civiles. "Juzgan las acciones humanas como debieron haber sido, aunque en su mayoría son llevadas a cabo ciegamente. De hecho, la mayoría de los hombres no están guiados por la reflexión, sino más bien por el deseo y el azar." La figura del *doctus imprudens* que juzga las acciones humanas "como debieron haber sido" es sin duda la del filósofo, quien, según la opinión común, es inepto para la práctica política. Es sabido que Sócrates y Platón lucharon desesperadamente contra este prejuicio popular, pero Vico, y toda su obra, se unen al sentir común.

Además de estos argumentos contra la posibilidad de que la filosofía pudiese estar directamente en el poder, existe uno más original, más típicamente viquiano. Los filósofos, de hecho, como lo enseña la *Scienza nuova*, son los últimos en llegar a la ciudad puesto que la filosofía misma aparece sólo cuando la ciudad, constituida tiempo atrás, ha alcanzado su forma democrática. Esto corresponde, en el desarrollo de la humanidad, a la edad del desarrollo completo de la razón y la reflexión. ¿Debemos suponer, entonces, que hasta este momento los hombres habían estado completamente abandonados a sí mismos y dados totalmente a sus pasiones? ¿Cómo salieron de su estado original de bestialidad?, y ¿cómo crearon ciudades? Puesto que las ciudades deben existir primero, para que los filósofos puedan pensar en "la ciudad justa". El argumento atañe a la utopía no sólo en su forma clásica, que expresamente rechaza tener en mente a la historia, sino también en su forma "progresista", la cual no toma en cuenta muy seriamente a la historia real y descalifica al pasado al reducirlo a la única dimensión del futuro en que el ser y el deber ser se encuentran. La realización de la ciudad justa no puede ser tarea de los filósofos. Creer esto es ser víctima de la *boria de'dotti* (*C. N.*, párr., 124) y admitir implícitamente que la realización nunca será una (u-topía) aun si ha de darse en el siempre huidizo futuro.

Sin embargo, lo que la filosofía no puede hacer, la legislación es capaz de alcanzar.

> La legislación considera al hombre tal como es para hacerlo útil a la sociedad humana. De la ferocidad, la avaricia y la ambición, los tres vicios que padece la raza humana, se crean las clases militares, mercantiles y gobernantes, y por ende, la fuerza, la riqueza y la sabiduría de las repúblicas. De estos tres grandes vicios, que seguramente podrían destruir a toda la humanidad de la faz de la tierra, la legislación hace la 'felicidad' civil (*C. N.*, párr. 132).

El postulado de la existencia de la providencia, el cual asegura que la historia humana es inteligible, que tiene sentido y valor y que no ha sido dejada al azar, adquiere, entonces, un significado preciso. La divina providencia "es una mente legislativa divina. Puesto que de las pasiones de los hombres, cada

uno ocupado de su propia ventaja, por la cual vivirían como bestias feroces en la selva, ha hecho las instituciones civiles conforme a las cuales los hombres pueden vivir en sociedad humana" (*C. N.*, párr. 133). Ya no tenemos que tratar con una teodicea vaga y abstracta. Si las cosas son siempre como deben ser, esto no es sólo en virtud del principio del "mejor de los mundos posibles". La metáfora agustiniana de la ciudad terrena adquiere todo su significado: La república ideal donde la sabiduría reina, no debe buscarse más en "otro lugar" utópico: está *presente ya* siempre y en todo momento de la historia así como en su totalidad. Según la fórmula de Ranke, todas las generaciones están igualmente cerca de Dios. Para Vico las diferentes formas de gobierno que se suceden unas a otras en un orden determinado, a través del curso histórico de las naciones, representa cada una la mejor posibilidad en el preciso momento en que aparece. En términos más concretos, puesto que la legislación significa mando, poder ejercitado por quienes representan el espíritu sobre aquellos que encarnan las pasiones, "la divina providencia ha ordenado las instituciones humanas de acuerdo con este orden eterno: que en las repúblicas los que usan su mente deben mandar y aquellos que usan su cuerpo deben obedecer" (*C. N.*, párr. 18).

Por consiguiente, el sueño platónico de ver a los mejores alcanzar el poder, o de ver a quienes tienen el poder convertirse en lo mejor, se cumple permanentemente. Siempre son los mejores los que mantienen el poder; siempre es "la verdadera y natural aristocracia" la que ha mandado, manda y mandará en este "cuarto tipo de república", que no es otra cosa que la historia de las naciones, según ha sido "ordenada" y dirigida por la providencia legislativa.

Esta aseveración puede atraer interpretaciones y utilizaciones debatibles, especialmente si recalcamos el hecho de que Vico constantemente identifica a los "hombres honestos" y "los hombres buenos", que son los "señores supremos" en este "cuarto tipo de república" (*C. N.*, párr. 1097), con "los fuertes". El resumen de Vico en *Scienza nuova* (*C. N.*, párrs. 1097-1108) en la conclusión de su concepción de la evolución que han sufrido todas las naciones, a la luz del principio según el cual en las repúblicas siempre los "fuertes" tienen control sobre los "débiles", permite, sin embargo, disipar las ambigüedades.

La misma ambigüedad podría surgir del uso de la palabra "naturaleza" en la expresión "verdadera aristocracia natural". Sería una seria contradicción creer que para Vico, como para Calicles, o para cierto nietzscheanismo, existen "por naturaleza" en forma absoluta hombres fuertes y débiles y que los primeros están eternamente destinados a mandar a los últimos. La dicotomía supone una oposición radical y definitiva entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza e historia; oposición que es antípoda del pensamiento viquiano. En la obra de Vico lo que es natural es lo que nace a su tiempo, en el tiempo que le ha sido asignado, en el transcurso de las cosas según ha sido ordenado por la providencia. La noción de "verdadera aristocracia natural", es, entonces, totalmente histórica y, añadimos, dialéctica. "Verdadero" y "natural" tienen

el mismo significado —describen lo que debe ser en un tiempo determinado. "Aristocracia", por lo tanto, no es la propiedad específica de una clase y no debe identificarse con aquellos que en cierta época fueron sus representantes. Lo que Vico llama "verdadera nobleza" (*C. N.*, párr. 18) es la característica de aquellos que en las comunidades aristócratas de la Antigüedad, o en los modernos sistemas feudales, realizaron las virtudes "heroicas", necesarias en su época, para la conservación de la humanidad y la felicidad civil. Nada conduce a creer que para Vico los barones napolitanos, sus contemporáneos, los descendientes de la nobleza feudal, mantuviesen títulos que les permitieran ejercitar el poder en los "tiempos humanos" de principios del siglo XVIII en Nápoles.

"Fortaleza" es una virtud que significa la dominación del espíritu sobre el cuerpo. Adquiere diferentes formas y se encarna en distintas clases sociales, de acuerdo con diversas etapas de la evolución histórica. Todos estos grupos, hay que hacer hincapié, son minorías, así como los sabios y los moderados son siempre los menos numerosos. En el comienzo de la humanidad hay un pequeño número de *bestioni* de gigantesca estatura, a quienes el trueno detiene en su bestial vagar. Son fuertes, no por su estatura, sino, ya desde entonces, debido a una fuerza espiritual y porque el miedo al poder divino les da la fortaleza para dominar a la "errante Venus" y para formar familias. Los gobernantes solitarios de estas "repúblicas económicas" constituidas por las familias aprenden a usar la libertad humana al dirigir las tendencias de los instintos corporales. Estos "padres" piadosos y castos son, con mucho, "los mejores" por sexo, edad y virtud. Aseguran salvaguardar a la humanidad con los únicos medios eficaces en ese entonces: matan bestias salvajes, cultivan la tierra y plantan semillas.

Son ellos quienes al acoger a los débiles, vagabundos y solitarios en busca de protección de "los hombres robustos violentos" (la fortaleza no debe asociarse con la robustez física o con la violencia) y aceptarlos como *famuli* crean esta división de clase, la cual dará a luz el orden civil y que será el motor detrás de esta evolución. Al crear órdenes para controlar a los *famuli* rebeldes, estos "padres", de hecho, fundaron "ciudades para que los hombres pudiesen vivir a salvo de los injustos y los violentos" (*C. N.*, párr. 18). El orden civil que reemplaza entonces al orden natural está todavía más cerca de este último; y es por su linaje, sexo y virtud que estos nobles, "los héroes", se distinguen. Se definen a sí mismos como "lo mejor" en relación con los plebeyos, quienes no tienen derecho a contraer matrimonio religioso y que, por ende, permanecen dentro del orden natural.

Es inútil insistir en estos bien conocidos textos. Es sabido cómo, según Vico, dentro de estas comunidades aristocráticas surgirán los reyes, los cuales son los más valientes y robustos. Son elegidos entre los nobles para organizar de un modo ordenado la nobleza y dirigir la lucha contra los *famuli* rebeldes. Más tarde, cuando la plebe comprende que es de naturaleza humana igual a la de los nobles, demanda iguales derechos. Aquí señala Vico, "puesto que a su debido tiempo los pueblos debían llegar a ser soberanos, la provi-

dencia permitió una larga lucha previa entre los plebeyos y la nobleza por la piedad y la religión..." (*C. N.*, párr. 1101). Encontramos aquí la interesante idea de la preparación que la providencia impone en aquellos destinados a asumir responsabilidades históricas y la de una necesaria maduración para poder pasar de una forma social y política a otra. En las repúblicas populares que sucedieron a las repúblicas aristocráticas, se entiende que la plebe se ha convertido en capaz y merecedora de compartir el poder. "Los mejores" son todavía aquellos que gobiernan, pero, en lo sucesivo, serán elegidos de acuerdo con el sistema censual. Los estados democráticos, los cuales corresponden a una etapa de desarrollo económico avanzado, requieren que "los industriosos y no los flojos, los frugales y no los pródigos... en pocas palabras, los ricos con alguna virtud o una semejanza de ésta y no los pobres con todos sus vicios desvergonzados", los gobiernen (*C. N.*, párr. 1101).

Este principio de gobierno de "los mejores" se funda en la última etapa del curso que siguen las naciones. Cuando la democracia degenera en anarquía, la providencia propone tres remedios (*C. N.*, párr. 1103). Primero, la presencia de un monarca que monopolice el poder y que, a pesar de su ilimitada soberanía, se le restrinja "dentro del orden natural de mantener a los pueblos contentos y satisfechos tanto con su religión como con su libertad natural" (*C. N.*, párr. 1105). Ésta, en opinión de Vico, es la solución más natural y la mejor. Segundo, la conquista por mejores naciones, por derecho natural — "aquel que no puede gobernarse a sí mismo debe permitir ser gobernado por otros... El mundo siempre es gobernado por los que naturalmente son los más aptos" (*C. N.*, párr. 1105). Y, por último, el remedio extremo se aplica cuando los hombres han retrocedido a una etapa de simplicidad primaria, la cual les permitirá redescubrir las cimentaciones de justicia, piedad, fe y verdad. Esta manera radical de restablecer otra vez en el poder a los fuertes y a los mejores, da un nuevo principio a los asuntos humanos para iniciar un nuevo *corso* (*C. N.*, párr. 1106).

Las ciudades fundadas por Licurgo, Solón y los romanos *decemviri* (ciudades que, cabe notar, sirvieron de modelos y de referencias históricas favoritas a los utópicos) son de poca importancia, según Vico, en comparación con "la gran ciudad de naciones fundada y gobernada por Dios", con "el universo de gente que fue ordenado por tales instituciones y salvaguardado por tales leyes, el cual aún en su decadencia asume esas formas de estados, únicas que por doquier pueden preservarlo y hacerlo eternamente perdurable". (*C. N.*, párr. 1107). La "Conclusión" de la *Sciencia nuova*, por consiguiente, retoma lo que se expone al inicio de la obra: en los orígenes de todas las instituciones humanas "podemos trazar el plan eterno *pianta* de las repúblicas en las que los estados... deben tomar su lugar..." (*C. N.*, párr. 18). La palabra (*pianta*) debe subrayarse, pues denota el trazo, la organización preconcebida, y también el tallo y la raíz. Los utópicos diseñan sus ciudades ideales de acuerdo con planes considerados racionales; pero las ciudades reales de forma natural toman sus raíces en la historia, y el plan que conduce a su desarrollo no es diseñado por el hombre, sino por Dios.

Parecería arbitrario comparar la gran ciudad de naciones viquiana, gobernada por la providencia, con una historia concebida de acuerdo con los principios de la ciencia materialista de Marx —el mismo Marx que criticó arbitrariamente en *Miseria de la filosofía*[3] a todos aquellos que recurren a la noción de providencia: "Providencia y finalidad providencial, son las grandes palabras que se usan hoy día para explicar la progresión de la historia. De hecho esta palabra no explica nada. A lo más se trata de una forma declamatoria, un método, igual que cualquier otro para parafrasear hechos." Trataremos de probar, sin multiplicar las precauciones oratorias, que tal comparación no está desprovista de pertinencia. Veremos que la concepción que tiene Marx del comunismo y su crítica del socialismo utópico descansan en una dialéctica de lo normativo y lo real, de la necesidad-de-ser y el ser, de lo ideal y lo empírico, lo cual constantemente evoca el modo en que Vico trata de solucionar las aporías platónicas de la ciudad ideal.

La objeción esencial que Marx siempre ha hecho a la utopía es que los hombres han trazado con su imaginación el retrato de las sociedades futuras sin comprender que "las condiciones de la emancipación del proletariado las da la historia" (*Manifiesto del partido comunista*).[4] En *La guerra civil en Francia* (1871) especifica:

> La clase trabajadora... no tiene utopías preconcebidas listas para ser impuestas por decreto a la gente. Sabe que para realizar su propia emancipación y con ella los más altos niveles de vida a los que hoy día la sociedad irresistiblemente tiende, en virtud de su desarrollo económico, debe pasar por largas luchas, por toda una serie de procedimientos históricos, que transformarán por completo hombres y circunstancias. No necesita realizar ningún ideal, sino sólo liberar los elementos de la nueva sociedad que lleva en sus entrañas la decadente y vieja burguesía.[5]

El socialismo utópico, según Marx, está condenado por definición a la impotencia, sin que para ello importe cuán certeros sean sus análisis críticos y cuán profundas las soluciones que propone. Siempre producto de la reflexión de pensadores aislados, "descubrimientos fortuitos de tales y tales genios", considera sus problemas resueltos, suponiendo, como lo hace Cabet, que un sabio legislador dio a la ciudad utópica sus leyes. Si, además está preocupado por las condiciones que permitieron su realización, como Fourier, lo espera todo de la "conversión" de un capitalista iluminado y del contagioso efecto de una primera experiencia exitosa. Seguimos procediendo con Platón, sus reyes filósofos y sus filósofos reyes, su "azar" o su "divina inspiración". Para Marx, en cambio, el comunismo no es un ideal deseable, como lo

[3] Karl Marx, *Misère de la philosophie*, en Marx, *Oeuvres. Économie*, vol. I (París: Gallimard, Bibliotéque de la Pléiade, 1965), p. 87. [Debe advertirse que para evitar discrepancias entre las citas de Marx y Engels por el autor y su propio texto, esas citas en este ensayo son traducciones del texto francés usado por el autor. N. del T.]

[4] Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste*, en Marx, *op. cit.*, p. 191.

[5] Karl Marx, *La guerre civile en France* (París: Editions sociales, 1952), p. 53.

es para la utopía clásica; y tampoco es el resultado de un proceso histórico, como lo es para la "utopía progresista"; el comunismo *es* ese proceso histórico que se está dando por sí mismo. Los textos de los *Manuscritos de 1844* son explícitos. Si "el comunismo es el enigma de la historia resuelto y [si] se reconoce a sí mismo como esta solución", es porque "el movimiento entero de la historia es... por un lado, el acto real de procreación de este comunismo —el certificado de nacimiento de su existencia empírica— y por otro lado es el movimiento comprendido y conocido de su transformación, para su conciencia pensante".[6] Más adelante se lee:

> Tal como el ateísmo, la supresión de Dios, es el advenimiento de la humanidad teorética, el comunismo, la abolición de la propiedad privada, es... el advenimiento del humanismo práctico... Pero ateísmo y comunismo no son un escape, una abstracción, la pérdida de un mundo objetivo engendrado por el hombre... Se trata más bien, por primera vez, de la transformación concreta, la realización de su esencia hecha real para el hombre y de su esencia como esencia real.[7]

La ideología alemana es aún más categórica: "El comunismo no es para nosotros ni un *estado* que deba ser creado, ni un *ideal* sobre el cual la realidad deba regirse. Definimos comunismo como el movimiento *real* que suprime al estado actual. Las condiciones de este movimiento son resultado de premisas actualmente existentes."[8]

Por supuesto, es imposible no referirse a Hegel para comprender este esfuerzo por superar la alternativa entre utopía y la visión determinista del proceso histórico, identificado por una serie de sucesos naturales sobre los cuales el hombre no tiene control. Esta alternativa, que hablando normativa y éticamente es la de la razón práctica, y hablando en forma descriptiva pertenece a la razón teorética y a la ciencia, nos conduce de nuevo, por último, a la alternativa entre libertad y necesidad.[9]

Los dos términos de esta alternativa fueron establecidos por Hegel en la famosa fórmula del prefacio a *Principios de la filosofía del derecho*: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional." Dos interpretaciones opuestas a esta fórmula son posibles. Por una parte el sometimiento a la sentencia de "la santificación de todo lo que existe" (Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*)[10] y, por otra parte, la revuelta en nombre de la razón crítica contra el mundo existente, descalificando y relegando por su carácter irreal todo lo que no corresponde a las exigencias de la razón. Estas dos ver-

[6] Engels-Marx, *La première critique d l'économie politique*, traducida por K. Papaioannou, U. G. E. 10/18 (París, 1972), p. 229.

[7] *Ibid.*, pp. 292-293.

[8] Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Ideologie allemande* (París: Editions sociales, 1968), p. 64.

[9] Con respecto a este aspecto del pensamiento de Marx, ver en particular a Leszek Kolakowski, "L'anti-utopie utopique de Marx", en *L'esprit revolutionnaire* (Bruselas: Editions Complexe, 1978). Mi análisis del pensamiento de Marx está en gran parte inspirado por este impresionante estudio.

[10] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (París: Editions sociales, 1966), pp. 10-11.

siones, que han sido las interpretaciones de la derecha y de la izquierda hegelianas respectivamente, suponen una razón suprahistórica que está por encima de sus objetos y que simultáneamente se rinde impotente en relación con ellos. Ninguna tiene en cuenta el carácter esencial del pensamiento dialéctico de Hegel, el cual postula la identidad final entre sujeto y objeto. Para Hegel no existe un sujeto inmóvil e idéntico a sí mismo que juzgue un objeto cambiante, es decir el mundo. Es el mundo el que se juzga a sí mismo en cada uno de sus actos: "La historia del mundo es el tribunal del mundo."

Según los escritos de Kolakowski, "Marx nunca abandonó la fe en la identidad final entre sujeto y objeto, y sin esta fe en mente todo lo que escribió es ininteligible".[11] Esta fe lo obliga tempranamente a abandonar la idea de una filosofía cuya sola misión sea criticar y juzgar la realidad, la vida social y política, la cual era popular entre los jóvenes hegelianos de izquierda. La filosofía, según él, debe aniquilarse a sí misma al encarnarse en la vida de la realidad. Por lo tanto, no se trata de pronunciar juicios morales sobre el mundo y contraponer lo que debe ser con lo que es al trazar el plan de las sociedades utópicas. Tampoco se trata de describir este mundo desde un punto de vista "positivo", en nombre de la ciencia histórica y social. La filosofía debe traerse a la conciencia "expresando" el movimiento real y revolucionario que está en proceso dentro de ella. "La clase trabajadora", dice Marx en un pasaje antes citado, "no necesita realizar ningún ideal, sino sólo liberar los elementos de la nueva sociedad".

La distinción entre normativo y positivo, entre libertad y necesidad, se aniquila a sí misma en tal perspectiva, puesto que lo normativo está inscrito en la realidad en términos de su vocación. Lo real no es lo que empíricamente está dado, tampoco es lo que, según las normas morales debería arbitrariamente decretarse como absoluto. Lo real —más real que lo que se ve y más real que lo que resulta de juicios de valor— es la vocación de la historia de crear una sociedad sin clases, vocación que se encarna a sí misma en cada una de las etapas del desarrollo histórico. Esta realidad sólo puede verse desde dentro de la acción misma que permite participar en esta encarnación. De ahí el privilegio del proletariado en quien, dado que constituye la clase universal, se realiza la identidad de la comprensión histórica y la acción revolucionaria trabajando para abolir la sociedad de clases.

Por lo tanto, se justifica ver como Kolakowski en esta realidad —más real que lo real, la cual está en la base de todo el movimiento de la historia y al mismo tiempo le da vida y significado— una especie de *hyperousia* platónica, a cuyo nivel las distinciones temporales desaparecen.[12] Para Marx, como para Hegel, la diferencia entre el futuro predicho y el futuro deseado desaparece, en la medida en que el futuro se conoce en el acto mismo que lo produce. El futuro está *ya ahí*, existiendo con una existencia que es más eminente que el mundo empírico que incesantemente está desintegrándose. Es signifi-

[11] *op. cit.*, p. 121.
[12] *op. cit.*, p. 123.

cativo que cuando Marx habla de comunismo, siempre lo hace en tiempo presente. Vemos aquí la expresión de una certeza en el hecho de que un cierto orden de cosas, deseadas o previstas, corresponde también a las exigencias del hombre en tanto hombre, y lleva a cabo no lo que individuos empíricos exigen, sino lo que exige el *eidos* de la humanidad. La ciencia del "socialismo científico" no tiene otra tarea que la de extirpar las leyes de esta realidad hiperreal, y, como toda ciencia, anuncia sus resultados en el presente y no hace profecías.

¿Debemos acaso atribuir a un platonismo común admitido por Vico, y que afecta a Marx por intermedio de Hegel, las sorprendentes semejanzas que existen entre sus dos visiones de la historia? —es decir, el rechazo a separar lo normativo del mundo, lo cual representa la impotencia de la filosofía para transformar el mundo y la certeza de que lo normativo ya está integrado en el tejido del mundo, en el curso de la historia y que el deber ser y el ser coinciden. En los escritos de Vico esta certeza deriva de un acto de fe explícito en la providencia; Marx afirma estar basado en la ciencia. Para Vico, como hemos visto, la integración del valor y de la norma en el curso histórico de las naciones se interpreta en el terreno sociopolítico como el principio del mejor—esto es, es el mejor el que siempre, por definición, manda. Tal vez podríamos relacionar esta idea con aquella expresada tan a menudo por Marx y Engels, según la cual "todas las situaciones que se han sucedido en la historia no son más que etapas transitorias del incesante desarrollo de la sociedad humana... siendo necesaria cada etapa, y consecuentemente legítima, para la época y las condiciones a las que debe su origen".[13] Engels añade que "esta filosofía dialéctica disuelve todas las nociones de verdad absoluta definitiva y de estados absolutos de la humanidad, los cuales corresponden a ésta... Es verdad que esta filosofía tiene también su lado conservador; reconoce la legitimidad de ciertas etapas del desarrollo del conocimiento y de la sociedad por su tiempo y sus condiciones".[14] Esta insistencia en el término "legitimidad" es reveladora: muestra a qué grado lo normativo penetra lo que desea ser una teoría de la historia puramente científica.

Si cada etapa es necesaria y "legítima", ninguna puede omitirse, ninguna puede atravesarse más rápido de lo que se debe. "Una formación social nunca desaparece antes de que todas las fuerzas productivas posibles que es capaz de contener hayan sido desarrolladas." (Marx, prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*.)[15] Esto ya lo señalaba Vico al tratar la historia romana, a la cual considera arquetipo del curso seguido por todas las naciones: "Los romanos procedieron con pasos uniformes, habiendo sido mandados por la providencia mediante la sabiduría del vulgo. Persistieron a través de todas las formas de estado civil, en el orden natural que ha sido demostrado con tantas pruebas en este escrito, en cada forma hasta que era sucedida naturalmente por la siguiente." (*C. N.*, 1088.)

[13] Engels, *op. cit.*, p. 13.
[14] *Ibid.*, p. 14.
[15] Prefacio a *Contribution à la critique de L'économie politique* en Marx, *Oeuvres*, *op. cit.*, vol. I, p. 273.

Dentro de estas formaciones sociales que se sucedieron unas a otras, el poder político pertenece, según Marx, a la clase económicamente dominante. Sin embargo, si este dominio es por definición el resultado de la explotación del hombre por el hombre, en lo que a la moral respecta no es condenable. De existir una condenación estaría escrita en la historia, la cual, a su tiempo destruiría esta dominación al aniquilar las condiciones que la dieron a luz. Conocemos las páginas en que Engels, en el *Anti-Dühring*, justifica la esclavitud antigua con el débil desarrollo de las fuerzas productivas y con la necesidad de la existencia de una clase holgada para el desarrollo de la historia intelectual. Sabemos también que nadie ha hecho tan grandes elogios de la burguesía como Marx y Engels en el *Manifiesto*, y que nadie ha insistido tanto como ellos en el aspecto beneficioso de la dominación ejercida por la burguesía, en la medida en que preparó e hizo posible un desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas así como la dominación del proletariado, es decir, de la clase universal que abolirá la sociedad de clases y destruirá las raíces de toda dominación. El proletariado ascenderá al poder y ejercerá su dictadura provisional, no por el valor moral adquirido por su sufrimiento, sino porque el proletariado es la única clase capaz de levantar la antorcha de las manos de la burguesía vacilante. El problema de la "capacidad política de la clase trabajadora", el cual atormentaba a los "socialistas utópicos", no se plantea para Marx. Esta capacidad está escrita en la historia tanto como lo estuvo la de la ascedente burguesía para sustituir el poder de la nobleza. Vayamos aún más lejos. Vico, siguiendo a Platón, admite como verdad permanente que el poder era, es y será ejercitado por un pequeño número de los "fuertes". Marx fácilmente habría estado de acuerdo con este supuesto, en lo que concierne al pasado, más no en lo que respecta al futuro que sucederá a la revolución. La sociedad comunista será una sociedad sin clases, por lo tanto, sin dominación. La dictadura del proletariado, aun siendo transitoria y aun siendo por vez primera en la historia representativa de la mayoría sobre la minoría, ¿tiene, acaso, las características del "gobierno de los mejores"? ¿Y el proletariado, esa entidad vaga, acaso debería ser "constituida en una clase" y organizada? No estamos lejos de la noción leninista de "partido de clase", élite proletaria, cabeza de la revolución, "príncipe colectivo", como Gramsci deseaba. La historia ha mostrado que una sociedad "sin clases" fácilmente oculta sus "élites de poder".

Ahora bien, existe una diferencia fundamental entre Vico y Marx. La comunidad de naciones viquiana, "la gran ciudad de naciones", no tiene fin; o más bien, sólo tiene un fin en sí misma, al cual se llega a cada momento. El tema de los *corsi* y *ricorsi* no significa recaer en el naturalismo antiguo, sino que se trata, más bien, de una tentativa de escape de las aporías de la perspectiva escatológica de la historia, así como de las aporías del utopismo político y social. La vieja interrogante sobre cuál es el mejor régimen político, pierde su sentido. Cada régimen tiene sus cualidades, las cuales corresponden a las necesidades del orden providencial. Esto no impide a Vico tener sus preferencias, ya sean admitidas o secretas. Los periodos "divino" y "heroico"

y sus correspondientes régimenes familiar y aristocrático le fascinan. Dedica a ellos la mayor parte de la *Scienza nuova*, porque estos son los periodos fundadores, cuando las instituciones humanas se levantan gracias a la "heroica" reforma del periodo libidinoso del "gran bosque". En lo que toca a la monarquía, en la cual según una *lex regia*, el ciclo de tipos de gobierno ecuentra su fin y su descanso temporal, sabemos lo que piensa Vico de ésta, por su *De studiorum ratione*. También conocemos el papel que Vico desearía ver representar ahí, en medio de juristas y "filósofos de la corte", a intelectuales preparados para el ejercicio de la política. En un pasaje de *Practica della Scienza nuova*, rara vez citado (*C. N.*, párr. 1410), Vico especifica aún más lo que para él es una sociedad en donde manda el espíritu, que es lo opuesto a una sociedad a merced de la materia y el caos:

> Aquellos que son la forma y mente de este mundo de naciones, con respecto a lo propio de la forma de ser de la perfección, son los hombres que pueden aconsejarse y defenderse a sí mismos y a otros, y estos hombres son los sabios y los fuertes. Con respecto a la actividad, son los hombres industriosos y diligentes. Con respecto a ser luminosos, son los hombres adornados con el elogio en la vida privada y la gloria en la vida pública. Con respecto a la indivisibilidad, son los hombres que en cada acto de su profesión se comprometen con todas sus capacidades y toda su idoneidad: los caballeros en las artes caballerescas; el estudioso en los estudios de las ciencias; el estadista en las prácticas de la corte, y cada artesano en su propio oficio.

Si quisiéramos sería posible encontrar en este texto los elementos de una utopía viquiana. Nos daríamos cuenta, entonces, de que para Vico una de las condiciones esenciales para el buen orden de la ciudad es la división de las labores y la especialización, debiendo aplicarse del todo cada hombre a su propio arte. Esto es lo opuesto a lo que Marx espera de la sociedad comunista:

> En una sociedad comunista en donde nadie tiene una esfera exclusiva de actividad, sino que puede perfeccionarse en la rama que le complazca, la sociedad regula la producción general, la cual crea para mí la posibilidad de hacer hoy una cosa, mañana otra; de cazar en la mañana, de pescar por la tarde, de criar animales por la noche, hacer "crítica" después de descansar: como me plazca, sin jamás convertirme en cazador, pescador o "crítico". (*La ideología alemana.*)[16]

Para Vico, como para Platón, tal dispersión de actividades, lejos de ser una manifestación de plenitud humana, traicionaría la movilidad, la inestabilidad característica del hombre anárquico, del hombre "multicolor", decía Platón, "dado a instintos cambiantes y contradictorios". No estamos hablando de una utopía: Vico señala inmediatamente después de las líneas citadas anteriormente, que acaba de dar la definición de aquello hacia lo cual el mundo de las naciones, desde su comienzo, se ha esforzado; y este esfuerzo (*sforzo*) cuenta más que el resultado.

[16] *L'Ideologie allemande*, *op. cit.*, p. 63.

¿Podemos decir lo mismo de Marx? A menudo se ha señalado que para Marx el camino —en otras palabras, la revolución— tiende a convertirse en fin; y que el fin, la instalación de la sociedad comunista, después de todo, le interesa poco. Esta meta, el comunismo, ha existido desde su primeros trabajos; se define como el fin de la historia, o más bien, como lo que aparecerá como una "prehistoria", en donde la necesidad reinaba, y que tendrá que dar su lugar a la verdadera historia, en donde la libertad mandará y donde los hombres, enteramente conscientes, harán su propia historia. Marx, debido a su horror por todo "utopismo" vulgar, a su rechazo de todo punto de vista puramente teorético, y a la confianza que deposita en la práctica, siempre rehusa describir la organización de la sociedad comunista del futuro, pero en los *Manuscritos de 1844* nos dice que el comunismo es "la verdadera apropiación de la esencia humana por el hombre y para el hombre; por lo tanto, un regreso completo del hombre hacia sí mismo como hombre social; regreso que es humano, consciente, que se manifiesta conservando toda la riqueza del desarrollo previo".[17] Aun si más tarde emplea un estilo más sobrio y abandona las coqueterías filosóficas tomadas de los jóvenes hegelianos, nunca renuncia a esa definición del comunismo, la cual en todos sus textos siempre estará caracterizada por "el libre desarrollo y la autorrealización del individuo", "la puesta en movimiento en diferentes direcciones de las múltiples predisposiciones de los hombres", libertad personal hecha posible en la comunidad y por ella, el dominio adquirido por los hombres de su propia socialización...

El comunismo, por lo tanto, es un fin aspirado por toda la historia, un estado que completa todo lo que le precede y que realiza todos los potenciales que la historia lleva en sus entrañas. El tiempo histórico es lineal, irreversible y está organizado en función de una perspectiva escatológica, la misma que Vico, con su concepción de una "historia eterna ideal", explícitamente refuta. Pero comunismo, para Marx, también es un regreso, "regreso del hombre a sí mismo, como un hombre social que es humano", dice el texto citado arriba. En *Miseria de la filosofía* Marx critica a Proudhon porque ignora que "toda la historia es una transformación continua de la naturaleza humana",[18] pero esto no significa que la naturaleza humana no exista. Existe una naturaleza humana que es una "naturaleza social del hombre", que ya se discute al empezar la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a la cual Marx nunca renunciará y sin la cual la teoría de la enajenación no tendría significado. La unidad primitiva del individuo y la comunidad, que ha sido perdida, se encontrará de nuevo y será elevada a niveles más altos, gracias al largo rodeo de la historia que es enajenación, pérdida de uno mismo y de otros, separación, sufrimiento, pero también preparación para la reconciliación. Aquí, de nuevo, no estamos tratando con un tema propio de los textos de la juventud de Marx, marcada por el hegelianismo. En *Salarios, precios y ganancias* (1865) hacer notar que:

[17] *La première critique de l'économie politique*, *op. cit.*, pp. 228-229.
[18] *Oeuvres*, *op. cit.*, vol. I. p. 111.

> ...la supuestamente primitiva acumulación no significa otra cosa que una serie de procesos históricos que terminan en la disociación de la unidad primitiva que existía entre el trabajador y sus herramientas de trabajo... Una vez establecida la separación entre el trabajador y sus herramientas de trabajo, este estado de las cosas subsistirá y se seguirá a sí mismo a una velocidad ascendente, hasta que una nueva revolución que voltee de cabeza al sistema de producción venga a tirarlo y a restaurar la unidad primitiva bajo una nueva forma histórica.[19]

En una carta a Engels (marzo 25, 1868) habla de la reacción "que corresponde a la orientación socialista", y que "consiste en ver más allá de la Edad Media hacia edades primitivas de cada pueblo". Queda uno, entonces "completamente sorprendido al descubrir lo más nuevo en lo más viejo". Podríamos citar también una mala copia de una carta a Vera Zassoulitch (1881),[20] en donde anuncia que la presente crisis del capitalismo terminará con un regreso de la sociedad moderna a un modelo superior de un tipo de propiedad arcaico y de producción comunal.

Por lo tanto, podemos afirmar que para Marx existe cierta circularidad en el proceso histórico. Esta circularidad, que orienta la escatología marxista, en cierto modo la garantiza. Como en Hegel, la Iliada, la partida para la conquista, se revela en última instancia como una Odisea, un regreso a casa. En esto yace la seguridad de que la aventura termina bien, y que la ciudad comunista ya está ahí, ha estado ahí, y que sólo un poco de paciencia es necesaria para ver su realización empírica.

La confianza de Marx en la historia, cuyo enigma cree haber resuelto y dominado su ciencia, está llena de orgullo. El héroe marxista por excelencia es Prometeo. Al encontrar su verdadera naturaleza enajenada, el hombre pasará del reino de la necesidad al reino de la libertad: se convertirá en dios, o más bien, comprenderá que el único dios, en última instancia, es el hombre. Aquí yace la única utopía en que Marx incurrió, pero es del tamaño de este mismo antiutópico pensador. La confianza de Vico es más humilde. No descansa en la "violencia perpetrada a la naturaleza humana débil y decadente" y requiere de fe en la providencia para justificarse a sí misma. La *Scienza nuova* no habla de los hombres como dioses que se ignoran a sí mismo, ni tampoco les enseña a crear una ciudad de dioses; sólo los ayuda, con fuerza y sabiduría, a seguir su profesión de hombres.

[19] *Oeuvres, op. cit.*, vol. I, p. 510.
[20] *Oeuvres, op. cit.*, vol. II, pp. 1559 *ss.*

VICO Y MARX: NOTAS PARA UNA LECTURA PRELIMINAR

DAVID LACHTERMAN

I

LAS afinidades y disparidades entre dos pensadores serios, sean ellos de la misma época o no, son siempre difíciles de apreciar, especialmente cuando lo que está en juego son cuestiones substanciales y no únicamente semejanzas aparentes de *Quellenforschung*. Esta dificultad fundamental se agrava aún más cuando cada uno de los dos pensadores ha sido sujeto de innumerables y ampliamente divergentes interpretaciones; cosa que ciertamente ha ocurrido en los casos de Vico y Marx. Estos obstáculos aportan al tema de su posible parentesco filosófico tanto su intensidad, como su carácter evasivo.

Varios intérpretes importantes, por diferentes razones y con diferente interés, han visto en Vico al precursor de algunos de los postulados o ideas centrales de Marx.[1] En este ensayo quiero explorar algunas de las más prominentes discrepancias entre Vico y Marx, con la esperanza de que la perspectiva de su relación pueda continuar planteándose de lleno y de manera estimulante.

El punto de partida natural en tal búsqueda es, así lo creo, la única referencia que Marx hace de Vico en un trabajo publicado en vida, puesto que esta referencia no sólo da a la cuestión de su afiliación histórica una base documental firme, sino que también permite apreciar la interpretación *filosófica* implícita de Vico.[2]

Esta referencia única aparece en una nota de pie de página del volumen I

[1] Por ejemplo, B. Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad, de R. G. Collingwood (Oxford, 1913), p. 243, y I. Berlin, *Vico and Herder* (Nueva York, 1977), p. 120, n. 1. Ver también E. Grassi, "Marxism, Humanism and the Problem of Imagination in Vico's Works" en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comp. de Tagliacozzo y D. P. Verene (Baltimore, 1976), pp. 275-294 [Tagliacozzo/Verene I]; John O'Neill, "On the History of the Human Senses in Vico and Marx", *Social Research*, 43 (1976): 838-844 (reimpreso en *Vico and Contemporary Thought*, comp. de G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. P. Verene (Atlantic Highlands, N. J., 1980) [Tagliacozzo/Verene II]; L. H. Simon, "Vico and Marx: Perspectives on Historical Development" en *Journal of the History of Ideas*, 42 (1981): 317-331. Se debe también mencionar a Max Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart, 1930), trabajo que suscitó interés sobre Vico entre los miembros de la escuela "neomarxista" de Francfort; y J. Habermas, "Between Philosophy and Science: Marxism as Critique", en *Theory and Practice*, trad. de J. Viertel (Boston, 1973), pp. 195-252.

[2] Marx también menciona el nombre de Vico en dos cartas escritas en 1862, una a Lassalle, la otra a Engels. Ver E. Kamenka, "Vico and Marxism", en *Giambattista Vico. An International Symposium*, comps. G. Tagliacozzo y H. V. White (Baltimore, 1969), pp. 137-143 [Tagliacozzo/White].

de *El capital*, en una sección dedicada a "El desarrollo de la maquinaria". (La importancia de este lugar surge de lo siguiente.) La porción prominente de esta nota dice:

> Darwin ha atraído nuestro interés en la historia de la tecnología natural, es decir, en la formación de los órganos de las plantas y los animales como instrumentos de producción de sus vidas. ¿Acaso la historia de la formación de los órganos productivos del hombre social, base material de toda organización social particular, merece la misma atención? Y ¿acaso esa historia sería más fácil de recopilar si, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural por el hecho de que nosotros hemos hecho [*gemacht*] la primera, mas no la segunda? La tecnología revela la activa relación del hombre con la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida, sus relaciones de vida social y las concepciones mentales [*geistige*] que surgen de éstas.[3]

A primera vista parece que Marx da en el clavo. De manera eficaz hace eco de lo que el mismo Vico llama "el primer principio incuestionable de nuestra ciencia" (*C. N.*, párr. 1108),[4] esto es, que "los hombres mismos han hecho [*hanno... fatto*] este mundo de naciones", junto con la implicación crucial del principio de que "los hombres han adquirido conocimiento de este mundo civil puesto que ellos lo hicieron", mientras que el mundo natural externo no fue hecho por ellos (*C. N.*, párr. 331). Puesto de manera ligeramente diferente, Marx parece haber captado en esta económica alusión a Vico la base gemela, si no idéntica, de su pensamiento: 1) El hombre hace su propia historia, y 2) sólo lo que ha sido hecho por un agente puede ser exactamente conocido por ese agente —*verum et factum convertuntur*—; se trata de la tesis postulada en su obra anterior *De antiquissima* y marcadamente vigente en *Ciencia nueva*, aunque verbalmente oculta.[5] Quiero intentar demostrar que esta mirada inicial de congenialidad entre los pensadores, por varios lados, es un espejismo.

[3] *Das Kapital*, Libro I, sec. IV, cap. 13, n. 89, en *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1956 *ss*) vol. 23, pp. 392-393. (Toda referencia a los textos alemanes de Marx serán de esta edición [MEW], a menos que se especifique otro. Las traducciones son en gran parte mías, pero traducciones al inglés autorizadas normalmente también serán citadas. Aquí, *Capital*, edit. F. Engels (Nueva York, 1967), vol. I, p. 372, n. 3.)

[4] Las referencias a *Ciencia nueva* (1744) llevan los números de párrafos que utilizan Nicolini así como Bergin y Fisch en sus traducciones al inglés; éstas se encierran en [paréntesis cuadrados] en el cuerpo del texto o bien son citadas en las notas.

[5] *Cf.* J. Habermas, obra citada, p. 247. Guido Fasso, "The Problem of Law and the Historical Origin of the New Science", en Tagliacozzo/Verene I, pp. 3-14, alega que el principio *verum et factum convertuntur* no fue la causa histórica de la *Ciencia nueva*, aunque muy probablemente fue su causa lógica. (La causa histórica fue, según Fasso, el regreso de Vico a la filosofía del derecho.) De algún modo podríamos calificar esto apuntando a la discusión de *verum* y *certum* en el primer libro de *Il Diritto Universale, Opere giuridiche*, edit. P. Cristofolini (Florencia, 1974), p. 35, en la cual Vico afirma que la mente da a luz (*gignit*) la verdad y que la autoridad es el sostén principal del *certum*, "es una parte de la razón". Sobre las otras relaciones entre *De antiquissima* y *Il Diritto Universale* ver Biagio de Giovanni, "Riflessione sulla critica della coscienza pura nel 'Diritto Universale' ", *Annali della Facoltà di Giurisprudenza* (Bari), 17 (1962): 79-121.

Marx sitúa su evaluación de Vico en un escenario cargado de compromisos conceptuales e implicaciones de mayor importancia para su propio pensamiento sistemático. Primero, la naturaleza misma tiene una tecnología —es decir, *produce* (ejemplo, los órganos de plantas y animales) igual que un artesano. Aquí Marx borra o niega la distinción premoderna entre lo que llega a ser por medio de la naturaleza y lo que llega a ser por el arte, *techné*.[6] Segundo, la tecnología humana, en el transcurso de su desarrollo histórico, ha provisto a los hombres con una capacidad creciente de habilidades para preservar y aun incrementar su vida como agentes *productivos*.[7] Tercero, los logros humanos sociales y culturales derivan de modos de *producción* y deben ser explicados en esos términos, esto es, en los diversos modos en que los seres humanos técnicamente combaten y actúan sobre la naturaleza.[8] El punto central en el cual estos tres temas primarios se encuentran es la noción de *producción*; expresado con una metáfora marxista, la producción es el "pararrayos" que lleva las distintas corrientes del pensamiento a tierra común.

Podemos formular ahora el problema de la apropiación de Vico por Marx como sigue: ¿Es el "hacer" de la historia producción técnica, tanto para Vico como para Marx? ¿*Fare* y *machen/produzieren* son conceptos intercambiables? Para responder a esto empezamos por poner en términos más claros, al menos las principales características del concepto de producción para Marx.[9]

1. Producción no es ni un proceso fisiológico simple —el desgaste de fuerza de trabajo— ni un quehacer limitado a lo económico —la creación de artículos de consumo e intercambio.[10] Estos y otros ejemplos fenomenales de

[6] Ver por ejemplo *Das Kapital*, editorial citada; I, p. 196 (inglés, p. 181). El *locus classicus* es Aristóteles, *Physics* II 1, 192b 12ss., pero aun en *De partibus animalium* en donde se piensa a veces que Aristóteles combinó la *physis* y la *techné* (*cf.* M. Fisch, "Vico and Pragmatism", en Tagliacozzo/White, p. 404), la distinción se mantiene junto con el paralelismo de los términos distinguidos (*cf.* 639b15-21 y 641b10-15). Sobre las relaciones entre éstos ver Karl Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles* (Tübingen, 1953), y Gian Arturo Ferrari, "L'officina di Aristotele: natura e tecnica nel II libro della 'Fisica' ", *Rivista critica di storia della filosofia*, 32 (1977): 144-173. Respecto de las tensiones entre el concepto antiguo de *techné* y la producción técnica moderna ver M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen, 1962), pp. 5-36.

[7] *Cf.* John McMurtry, *The Structure of Marx's World-View* (Princeton, 1978), p. 71: "La tecnología es, en una palabra, la Providencia marxiana." Por otra parte, Marx de vez en cuando era profundamente sensitivo a los conflictos entre el progreso tecnológico y el acrecentamiento humano. "Al mismo paso que la humanidad avanza en el dominio de la naturaleza, el hombre parece esclavizarse a otros hombres o a su propia infamia... Todas nuestras invenciones y progreso parecen resultar en dotar a las fuerzas materiales con vida intelectual, y en nulificar la vida humana en una fuerza material." Discurso en el aniversario de *People's Paper* [1856], en *Selected Works in Two Volumes* (Moscú, 1955), I, p. 359.

[8] La exposición más conocida sobre este tema está en el Prefacio a *A Critique of Political Economy*, MEW 13, p. 8; inglés, *Early Writings* trad. R. Livingstone y G. Benton (Nueva York, 1975), pp. 425-426.

[9] La siguiente sinopsis está basada en un estudio por publicarse *Marx's Concept of Production: The Paradox of Labor and the Enigma of Praxis*. Además de los trabajos citados en la nota 11 *infra*, me he servido de G. Lukács *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II*. 1 (Darmstadt: Neuwied, 1972) y de Pierre Liver, "Temps de travail, acte réflexif, force productive", *Revue de Metaphysique et de morale*, 86 (1981): 54-68.

[10] Sobre la insuficiencia de la simple concepción fisiológica, ver *Das Kapital* I, edit. citada,

producción son muchos jeroglíficos ónticos que debemos descifrar si queremos llegar al significado ontológico que acarrean. Para Marx ser (*to on be on*) es un ser que produce o un ser producido.[11] "Los individuos, en tanto expresan [*ailssern*] sus vidas, son. Lo que son, entonces, coincide con su producción, tanto lo *que* producen, como el *cómo* lo producen."[12] Y "...esta actividad, este continuo trabajar y crear sensorial, esta producción (es) la base de todo el mundo sensible, tal como ahora existe".[13]

2. Marx trata de captar la función cimentadora de la producción en el lenguaje de "objetos" y "sujetos". "La producción, por lo tanto, no sólo crea un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para un objeto."[14] El encuentro entre sujeto y objeto llevado a cabo por la producción es, sin embargo, aún más complejo, puesto que cada polo de esta relación también se transforma en su opuesto categórico. El hecho de que un agente introduzca en el mundo un objeto que antes no estaba ahí en la forma dada a éste por su trabajo, significa que el agente no sólo convierte su actividad fluida *subjetiva* en un ser inmóvil, o en *objetividad*, sino que también pone su sello subjetivo en este nuevo objeto presente.[15]

> Esta actividad de *dar forma* [ciencia del trabajo] consume al objeto y se consume a sí misma, pero consume a la forma dada al objeto sólo para darle una nueva forma objetiva y se consume a sí misma sólo en su forma subjetiva como actividad. Consume el carácter objetivo del objeto —la indiferencia hacia la forma— y el carácter subjetivo de la actividad; forma uno y materializa [*materialisiert*] el otro.[16]

p. 58 (inglés, p. 44), y *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, pp. 21, 37. Sobre lo inadecuado de una simple explicación económica o utilitaria ver *Grundrisse*, trad. M. Nicolaus (Nueva York, 1973), pp. 88-100, esp. p. 94: "Consumo como urgencia, como necesidad, es por sí mismo un momento intrínseco de la actividad productiva."

[11] Los informes más útiles e intrigantes respecto de los cometidos ontológicos de Marx, se pueden encontrar en Kostas Axelos, *Alienation, Praxis and Techné in the Thought of Karl Marx*, trad. R. Bruzina (Londres, 1977), esp. pp. 123-142; 215-268; Gérard Granel, "L'ontologie marxiste 1844 et la question de la 'coupure' ", en *L'Endurance de la pensée* (París, 1968), pp.267-317; Michel Henry, "Le concept de l'être comme production", *Revue philosophique de Louvain*, 73 (1975): 79-107 y Karel Kosik, *Die Dialektik des Konkreten* (Francfort a. M., 1967), esp. pp. 184-211. (Ver también referencias en las notas 20-21, *infra*.)

[12] *Die deutsche Ideologie*, edición citada, p. 21.

[13] *Ibid.*, p. 44.

[14] *Grundrisse*, trad. M. Nicolaus, p. 92. El hecho de que Marx continúe usando el vocabulario de "sujeto" y "objeto" en el *Grundrisse* es un signo entre muchos otros de que sus primeros trabajos no están separados por una profunda ruptura de su posterior modo de pensar. *Pace* M. Henry, *op. cit.*, p. 100. Marx nunca descarta la dialéctica hegeliana como armadura de su propio pensamiento. Ver Terrell Carver, "Marx and Hegel's Logic", *Political Studies*, 24 (1976): 57-68; André Doz, "Analyse de la marchandaise chez Marx et théorie de la mesure chez Hegel", en *Le logique de Marx*, edit. J. D'Hondt (París, 1974), pp. 91-103, y J. O'Malley, "Marx's Précis of Hegel's Doctrine of Being in the Minor Logic", en *International Review of Social History*, 22 (1977): 423-431.

[15] *Das Kapital* I, p. 195 (inglés, p. 180): *Was auf seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf seiten des Produkts.* Comparar *Grundrisse*, edición citada, p. 300.

[16] *Grundrisse*, p. 303. Confrontar con *Das Kapital* I, p. 195: [*Die Arbeit*] *ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet.*

3. Este intercambio continuo entre "objetificación" y "subjetificación", a pesar de todo, está orientado hacia la afirmación de la destreza productiva del agente. El trabajo humano está mejor expresado en los términos *Selbstbetätigung* y *Selbstbestätigung*, activación o actuación del yo que confirma, prueba su poder de transformar los materiales de la naturaleza externa en productos apropiados a sus propias necesidades e intenciones.[17] Al "objetivarse" a sí mismo de este modo, el hombre constantemente es testigo de su agencia subjetiva; al apropiarse de la naturaleza, haciéndola suya, el hombre se reconoce a *sí* mismo.[18] El hombre "activa y realmente se reduplica a sí mismo... y por lo tanto puede contemplarse a sí mismo en un mundo que él mismo ha creado [*in einer von ihn geschaffenen Welt*]".[19] Los productos del trabajo propiamente humano, no enajenado, "serían muchos espejos que reflejarían nuestra esencia [*Wesen*] de vuelta a nosotros".[20] El hombre es, por consiguiente, la medida productiva de todas las cosas y todas sus obras son autorretratos. Su conocimiento es siempre autoconocimiento, incorporado en los objetos de los cuales él ha sido causa de su estar presentes en el mundo.[21]

[17] Ver "Ökonomische-philosophische Manuskripte", MEW Ergänzungsband I, pp. 578-579 como un ejemplo de este aliterado juego de palabras (inglés, *Early Writings*, pp. 389-391). Comparar también *Die deutsche Ideologie*, pp. 71-72 para otros comentarios sobre Selbstbetätigung.

Estas necesidades no son constantes o fijas. "La producción de nuevas necesidades es el primer hecho histórico" (*Die Deutsche Ideologie*, p. 28; confrontar con *Grundrisse*, pp. 91-92). Por otro lado, intenciones conscientes o proyectos imaginativos están en el corazón del modelo de producción artístico o artesanal de Marx. (Ver *Das Kapital* I, p. 193 (inglés, p. 178) sobre "lo peor de los arquitectos" y "lo mejor de las abejas" y *Ökon.-phil. Manuskripte*, pp. 516-517 (*Early Writings*, pp. 328-329), en donde el hombre a diferencia de los otros animales, se dice que "produce según las leyes de la belleza". Por otra parte, debe observarse que este modelo artesanal juega un papel "regulador", no uno históricamente constitutivo, en el análisis de Marx sobre las encarnaciones sociales de la mano de obra del pasado y del presente. Esta diferencia entre las ideas reguladoras y constitutivas de Marx sobre la mano de obra productiva podrían encaminar un poco hacia la explicación de las raíces del influyente criticismo de Hannah Arendt's sobre la primacía de la mano de obra sobre el trabajo (*The Human Condition* [Chicago, 1958], pp. 79-174, esp. p. 99, n. 36). En *Die deutsche Ideologie* Marx y Engels distinguen entre "el proceso actual de producción" y "la producción material de la vida inmediata" (p. 37 y confrontar, *ibid.*, pp. 67-68). Ver la evaluación de la crítica de Arendt's por M. Bakan, "Hannah Arendt's Concepts of Labor and Work" y B. Parekh, "Hannah Arendt's Critique of Marx", en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, edit. M. Am Hill, (Nueva York, 1979), pp. 49-100.

[18] Apropiación (*Aneignung*) debe distinguirse de propiedad (*Eigentum*) o "tener". Ver *Ökon.-phil. Manuskripte*, pp. 537, 540 (*Early Writings*, pp. 349-352).

[19] *Ibid.*, p. 517 (*Early Writings*, p. 329).

[20] "Auszüge aus James Mills Buch 'Éléments d'économie politique' ", MEW Erg. -Bd. I, p. 463 (*Early Writings*, p. 278). El uso de Marx del motivo de autorreflejarse es un síntoma más de su alianza con muchos de los puntos importantes del pensamiento de Fichte. Ver por ejemplo, "Eininge Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (SW VI, p. 304): "A todos los conceptos en el Ego se les debe dar una expresión, una contraparte [*Gegenbild*] en el No Ego." Otros aspectos de la relación entre Fichte y Marx han sido estudiados por J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort a. M., 1968), pp. 36-59, y Tom Rockmore, "Fichte's Idealism and Marx's Materialism", *Man and World*, 8 (1975): 189-206; "Activity in Fichte and Marx", *Idealistic Studies*, 6 (1976): 191-214.

[21] A pesar del énfasis puesto en la autoactividad, en la mano de obra viviente como subjetividad (*cf. Grundrisse*, p. 272), el sujeto para Marx, necesariamente muestra, y por tanto se conoce a sí mismo *sólo* en la forma de objetos (ver *Ök.-phil. Manuskripte*, pp. 577-579; *Early Writings*, pp. 389-390). La fuente "metafísica" de este cometido puede remontarse a la búsqueda de Schelling

4. La producción es, por supuesto, un proceso social no puramente individual. Esto trae dos consecuencias primarias. Primero, el hombre, como "ser genérico" [*Gattungswesen*] produce de modo universal, libre de presiones por necesidades inmediatas, así como de patrones limitados por su propia constitución biológica.[22] Segundo, la actividad *humana* de la producción no es completa de inmediato y de modo natural; es un proceso histórico en el transcurso del cual el conjunto entero de capacidades y fuerzas humanas progresivamente se revela.[23] En términos reminiscentes de la referencia a Vico, y de acuerdo con él, Marx llama a "la historia de la industria... el libro *abierto* de *las capacidades esenciales del hombre*, la sicología humana presente en forma sensible".[24]

5. A pesar de que escribe en ocasiones, como si el hombre y la naturaleza fuesen socios iguales en el proceso de producción —cuando, por ejemplo, utiliza el término *Stoffwechsel*, "intercambio de materia", o "metabolismo"— la postura más consistentemente sostenida por Marx es la que mantiene que la naturaleza externa, no humana, es el "cuerpo inorgánico" del hombre, "el taller de sus fuerzas" y finalmente, "el dominio de su voluntad".[25] La naturaleza es infinitamente maleable y, por ende, está a la disposición productiva del hombre. Marx cita aprobándola aquella promesa que revela al propio Descartes en la sexta parte del *Discurso del método*, a saber, que la "infinidad de artificios" hechos posibles gracias a las nuevas ciencias promoverán a los hombres a la función de "dueños y poseedores de la Naturaleza".[26] La conquista de la naturaleza por medio de la producción humana es "la verdadera resurrección de la Naturaleza", la reanimación continua de sus materiales corruptibles por medio del "trabajo... el fuego viviente, dador de forma", el don de Prometeo. El *telos* de la producción "la unidad de la esencia del hombre con la esencia de la naturaleza lograda por completo", depende determinantemente del factor humano. "La esencia natural del hombre" se manifestará total y transparen-

(y Feuerbach) de una base positiva de lo real que sea anterior, y no el resultado de la reflexión (*ibid.*, p. 570; inglés p. 381). Esta búsqueda de positividad se encuentra también en las raíces de la crítica de Marx a la filosofía de la naturaleza de Hegel (*ibid.*, pp. 587-588; inglés, pp. 398-400). Sobre todo este asunto ver a Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik un die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Francfort a. M., 1975), pp. 207-232.

[22] Es gran mérito de Lucio Colletti haber sacado la distinción esencial entre el género humano y las otras *especies* vivientes, "The Concept of the 'Social Relations of Production' ", en su libro *Marxism and Hegel* (Londres, 1979), pp. 199-248. Ver el propio informe de Marx en *Ök.-phil. Manuskripte*, pp. 516-517; inglés, pp. 328-329.

[23] *Ibid.*, p. 579; inglés, p. 391.

[24] *Ibid.*, p. 542; inglés, p. 354.

[25] Ver *Das Kapital* I, p. 192 (inglés, p. 177) y *Grundrisse*, p. 489 (*Stoffwechsel*) *Ök.-phil. Manuskripte*, p. 516 (inglés, p. 238) y *Grundrisse*, p. 488 (cuerpo inorgánico) e *ibid.*, p. 497 (taller, dominio de la voluntad). Sobre este complejo tema ver Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, trad. B. Fowkes (Londres, 1971), pp. 76-93. Parte de la complejidad surge de la equívoca noción de Marx sobre el génesis del hombre como *creatio aequivoca* (*Ök.-phil. Manuskripte*, pp. 544-546; inglés, pp. 356-358). *Cf.* John F. Crosby, "Evolutionism and the Ontology of the Human Person: Critique of the Marxist Theory of the Emergence of Man", *Review of Politics*, 38 (1976): 208-243.

[26] *Das Kapital* I, p. 411, n. 111; inglés, p. 390, n. 1. *Cf.* R. Kennington, "Descartes and Mastery of Nature", en *Organism, Medicine and Metaphysics*, edit. S. F. Spicker (Dordrecht, 1978), pp. 201-223 y Lawrence Berns, "Francis Bacon and the Conquest of Nature", *Interpretation*, 7 (1978): 1-26.

temente en el mundo externo, sólo cuando la naturaleza "aparezca como su trabajo [del hombre] y su realidad", sólo cuando la naturaleza haga trabajar su "esencia humana".[27]

A pesar de lo que con frecuencia se ha aseverado, Marx no aniquila la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiesis*; más bien subordina el primero al segundo, invirtiendo con esto sus lugares en la jerarquía aristotélica.[28] Aun cuando el trabajo ya no sea enajenado, sino que ocurra de un modo adecuado a la naturaleza del hombre, cuando sea libre y ya no más necesitado, la producción seguirá siendo la matriz de la interacción social.[29] El lenguaje, es decir, el intercambio de discursos reveladores, no puede reclamar ninguna autonomía, ninguna trascendencia en la realización y la creación de las necesidades:

> Así, los hombres empiezan por apropiarse eficazmente de ciertas cosas del mundo externo como medios para satisfacer sus propias necesidades, etc.; más tarde, también llegan a dar designaciones verbales según la función que desempeñan en su experiencia práctica, esto es, como medios de satisfacer estas necesidades...[30]

II

A la luz de estas características fundamentales del concepto marxista de producción, podemos ahora enfocar nuestra pregunta anterior con respecto a la relación de *fare* y *produzieren* de manera más adecuada y determinante. ¿Qué está "hecho" a los ojos de Vico? ¿Quiénes son sus "hacedores"? ¿Cuál es la

[27] Ver, respectivamente, *Ök.-phil. Manuskripte*, p. 538 (inglés, p. 350); *Grundrisse*, p. 361 ("das lebendige gestaltende Feuer, die Vergänglichkeit der Dinge, ihre Zeitlichkeit als ihre Formierung durch die lebendige Zeit" [Berlín, 1953, p. 266]; *Ök.-phil. Manuskripte*, p. 538 (inglés, p. 349); *ibid.*, p.517 (inglés, p. 329) e *ibid.*, p. 543 (inglés, p. 355).

[28] Ver por ejemplo, Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (Francfort, a. M., 1965), p. 220. Sobre la relación de esta distinción aristotélica con la discriminación de los economistas políticos modernos entre mano de obra productiva y no productiva ver Solange Mercier Josa, "Après Aristote et Adam Smith que dit Hegel de l'agir?", *Les études philosophiques* (1976), pp. 330-350. Para otras reflexiones sobre la relación de Marx con el entendimiento aristotélico de la praxis cívica, ver C. Castoriadis, "From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us", *Social Research*, 45 (1978): 667-738 y H. Mansfield, Jr., "Marx on Aristotle: Freedom, Money and Politics", *Review of Metaphysics*, 34 (1980): 351-368.

[29] Ver "Auszüge aus James Mill..." edit. citada, pp. 462-463 (inglés, pp. 277-278), donde el reconocimiento mutuo humano y la amistad surgen de la producción no enajenada, y comparar "Wage-Labor and Capital", en *K. Marx. Selected Writings*, comp. D. McLellan, (Oxford, 1977), p. 256. El rechazo de Marx de dar a la praxis una función independiente también se trata en J. Habermas, "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena 'Philosophy of Mind' ", en *Theory and Practice*, *op. cit.*, pp. 168-170 y Louis Dupré, "Marx's Critique of Culture and Its Interpretations", *Review of Metaphysics*, 34 (1980): 91-121.

[30] "Comments on Adolph Wagner", en *Selected Writings*, edit. D. McLellan, *op. cit.*, p. 582. *Cf.* el comentario de M. Henry, "La vie [*sc.* de la production] est une vie invisible et silencieuse", *op. cit.*, p. 106. Alan Blum, *Theorizing* [Londres, 1974], pp. 250-265, hace un ingenioso intento por interpretar la noción marxista de producción como una "metáfora para hablar".

manera de su "hacer"? Dentro de esta tercia de preguntas, ¿en dónde encaja el principio epistemológico de Vico (*verum et factum convertuntur*)? ¿En qué terrenos, por quién y de qué modo se hace evidente y se verifica este principio?[31]

Dado que una respuesta completa a estas preguntas relacionadas entre sí equivaldría, sin duda, a interpretar la obra completa de Vico, todo lo que confío en poder hacer aquí es trazar los contornos principales de los temas que entran en juego.

El objetivo primordial de Vico es sacar a la luz los principios, los irrevocables puntos de partida, desde los cuales la "humanidad" inexorable e invariablemente se desarrolló, al menos entre las naciones profanas.[32] Intenta demostrar cómo el ser distintivo de los humanos es la consecuencia necesaria del modo como llegan a ser, esto es, de su génesis. La *naturaleza* de las cosas es el modo de su nacimiento (*nascimento*); dicho de otra manera, los elementos de su realidad plena son ingredientes de su estado original, a pesar de que estos no han estado patentemente vigentes desde su mismo principio. Luego entonces, Vico se interesa por el descubrimiento de las condiciones causalmente necesarias y suficientes para el surgimiento de la civilidad, el *mondo civile*, tanto en su carácter genérico, como en sus realizaciones particulares (las naciones gentiles individuales).[33] Para llevar a cabo sus propósitos, debe no sólo identificar a la naturaleza con el génesis, sino, también, romper con las supuestas barreras que separan a la naturaleza de la costumbre. Lo acostumbrado, lejos de estar en desacuerdo con la naturaleza humana, resultará ser su único medio de expresión.[34] Vico nos muestra que por divergentes que sean las prácticas humanas en sus detalles particulares, por expuestas que estén a lo que antes llamó "el sendero oblicuo e incierto de las cosas que los hombres hacen" (*agendo-*

[31] Además de los muy conocidos estudios de Arthur Child y Karl Löwith, muchos textos recientes esclarecen aspectos sobre este principio: B. De Giovanni, " 'Facere' e 'factum' nel De antiquissima", *Quaderni Contemporanei*, 2 (1968): 11-35; G. Severino, "Il 'verum-factum' vichiano come struttura originaria dei principi e delle modificazioni della storicità", *Giornale critico della filosofia italiana*, 51 (1972): 525-554; F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte* (Freiburg/Munich, 1976); James C. Morrison, "Vico's Principle of *Verum* is *Factum* and the Problem of Historicism", *Journal of the History of Ideas*, 39 (1978): 579-595, al igual que los ensayos de Stephan Otto citados en la nota 57 *infra*.

[32] En *Il Diritto universale* Vico afirma que su síntesis de la filología y la ciencia filosófica (*Opere giuridiche*, edit. citada, p. 401) le permitiría "demostrar los principios de la teología cristiana" (*ibid.*, p. 5). Sobre los motivos e ironías de su última restricción de la "ciencia nueva" a la historia de las naciones gentiles, ver F. Nicolini, *La Religiosità di Giambattista Vico* (Bari, 1949), y J. C. Morrison, "Vico and Spinoza", *Journal of the History of Ideas*, 41 (1980): 49-68.

[33] Leon Pompa ha hecho esfuerzos por analizar de modo más completo la concepción viquiana de la explicación científica y la metodología, *Vico: A Study of the New Science* (Cambridge, 1975); W. H. Walsh, "The Logical Status of Vico's Ideal Eternal History", Tagliacozzo/Verene I, pp. 141-153, y E. McMullin, "Vico's Theory of Science", *Social Research*, 43 (1976): 450-480 (reimpreso en Tagliacozzo/Verene II, pp. 60-90).

[34] Ver *C. N.*, párr. 309, y particularmente la frase "I naturali costumi", *cf.* J. C. Morrison, "Vico's Doctrine of the Natural Law of the Gentes", *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978): 47-60.

rum obliqua et incerta...iter), éstas tienen fuentes y formas institucionales profundamente comunes. A nivel de los principios generativos y de los elementos constitutivos de la acción humana, la distinción aristotélica entre lo que puede ser y lo que no puede ser desaparece del panorama.[35]

La mayoría de estas intenciones programáticas están ya cristalizadas en la sinopsis de la primera versión de *Ciencia nueva*, al principio del Libro IV:

> Este es el lenguaje universal de la ley universal de los pueblos observada en esta gran ciudad de la raza humana; el lenguaje que descubre las maneras [*guise*] en que nacieron todas las partes que componen la economía entera [*iconomia*] de la naturaleza de las naciones... este lenguaje [esto es, la *Ciencia nueva*] descubre las propiedades eternas de los tiempos mismos y de los modos [*guise*] de su nacimiento... y de los primeros nacimientos de las naciones, los conduce, según la progresión natural de las ideas humanas, a través de una sucesión ininterrumpida de eventos [*cose*]...[36]

La *Ciencia nueva*, según esto, fue creada para ser una "filosofía de la humanidad", es decir, un recuento teorético del proceso histórico de humanización.[37]

¿De qué manera puede ayudarnos este resumen a encontrar una respuesta a las preguntas originalmente dirigidas al esclarecimiento del significado de "hacer"? "*Fatti*" (y los verbos que lo acompañan, *fare, criare, generare*) tiene una función triple en *Ciencia nueva*. Primero que nada, puede designar los hechos, los *feats* de los seres humanos nacientes. En segundo lugar, puede referirse a las versiones poéticas y recuerdos de esas proezas, a su *fabulación*, como diríamos. Finalmente, la *Ciencia nueva*, tanto su texto como su contenido, es un *fatto*, la generación narrativa y, por ende, la explicación de las proezas y fábulas por medio de las que ciertas especies naturales se convierten en la raza de los seres humanos. La *Ciencia nueva* es la *formulación* de la historia (gentil) de la humanidad.

Permítaseme tratar de esclarecer cada una de estas facetas de la noción de "lo que es hecho" y su "hacer" en Vico.

Los agentes históricos de Vico empiezan no como seres humanos, sino como bestias prehumanas, gigantes salvajes; en consecuencia, no todo lo que hacen cuenta como un hecho *humano, sensu proprio*. *Le cose umane*, "institucio-

[35] *De nostri temporis studiorum ratione* (*Opere filosofiche*, edit. P. Cristofolini [Florencia, 1971], p. 811; inglés, *On the Study Methods of Our Time*, trad. E. Gianturco [Indianapolis, 1965], p. 35). Hay que resaltar que Vico nunca confunde la ciencia teorética del invariable principio de las instituciones humanas y su desarrollo con una supuesta *ciencia* de las acciones contingentes de los individuos y las naciones. A la retórica, no a la ciencia, le concierne este reino contingente. Comparar su distinción entre el hacedor (*faber*) y el hombre de prudencia (*prudens*) en *De antiquissima*, *op. cit.*, p. 119.

[36] *Opere filosofiche*, *op. cit.*, p. 304.

[37] *Ibid.*, p. 338.

nes humanas", según la versión de los traductores ingleses de esta frase lapidaria, entra a escena cuando esos agentes prehumanos someten y luego empiezan a transformar sus pasiones bestiales e inclinaciones —en otras palabras, cuando son forzados a poner freno a su "feroz libertad" [*la libertà inferocita*, *C. N.*, párr. 338]. Es la mente —o más exactamente, la mente bajo el aspecto de voluntad— la que impone este control en el cuerpo y con ello genera las costumbres y leyes que a través del tiempo, una y otra vez, darán a estas criaturas su estatus humano.[38]

En la primera versión de la *Ciencia nueva* Vico afirma que "la voluntad humana es... el hacedor [*fabbro*] del mundo de las naciones".[39] Esta tesis debe ser complementada con el reconocimiento de que la voluntad comienza a ser genuinamente humana sólo cuando adquiere dominio de la mente rudimentaria —cuando, en otras palabras, las pasiones "prehumanas" tales como la ferocidad, la avaricia y la ambición son templadas con la fuerza de la costumbre reguladora.[40]

Vico tiene, al menos, dos modos complementarios de plantear este punto clave. El cuerpo por sí solo carece de la capacidad de moverse *ad libitum*; en la terminología física que Vico toma de Hobbes y Leibniz y reelabora en *De antiquissima*, el cuerpo es la morada física de un *conatus* o esfuerzo transfísico.[41] La *dirección* en que se mueve un cuerpo —es decir, su inclinación a pasiones bestiales o humanas— es impuesta por la voluntad, puesto que los "cuerpos por naturaleza son agentes necesarios" (*C. N.*, párr. 340). Una segunda enunciación del mismo punto aparece en *Il Diritto Universale*, en donde Vico da como los "dos principios de humanidad" el pudor [*pudor*] y la libertad [*libertas*] y luego los relaciona como forma y materia. (La liberalidad es el punto de unión entre pudor y libertad; es la "virtud dirigiendo y perfeccionando el *ingenium* humano".)[42]

Podemos concluir que la "libre voluntad" que compone al mundo civil es la voluntad capaz de humanizar las pasiones corporales prehumanas para transformarlas en virtudes. Por ejemplo, gracias a las restricciones de la voluntad, "los gigantes abandonaron la costumbre de vagar por el gran bosque de la tierra y se habituaron ellos mismos a la muy distinta costumbre de permanecer establecidos y escondidos por largos periodos en sus cuevas" (*C. N.*, párr. 388).

[38] Aunque la terminología de Vico no es perfectamente consistente, "mente" (*la mente*) aparece como el término más comprensivo, que abraza tanto a "intelecto" como a "voluntad". Así, los primeros hombres tenían mentes (*C. N.*, párr. 378) y pensamientos (*ibid.*, 340), pero aún no empleaban el intelecto (*ibid.*, 363). (La dicotomía entre *mente/intelletto* y *animo/volontà* en *C. N.*, párr. 364 es sin embargo, inconsistente con esto.)

[39] *Op. cit.*, p. 189.

[40] Estos tres vicios o pasiones son las fuentes de las tres clases de repúblicas 'platónicas' (*C. N.*, párrs. 131-132). Consecuentemente, para Vico la ambición (*thymos*) y no *eros* es la raíz de la sabiduría.

[41] Ver *De antiquissima*, op. cit., pp. 85-97.

[42] *Opere giuridiche*, ed. cit., pp. 401-403, *cf.* la discusión de pudor y libertad en B. De Giovanni, "Riflessione..." cit. *supra* (n. 5), pp. 107-110.

Consecuentemente, las proezas de los hombres, los *fatti* estudiados y ordenados en la *Ciencia nueva*, no son ninguno de los actos ejecutados por los gigantes primarios y sus descendientes humanos. Sólo los actos que llevan la fuerza de la costumbre y la ley caen dentro del ámbito del recuento de Vico. "Hacer" en este contexto es cuestión de *neutralizar* la naturaleza prehumana de esas criaturas físicas que surten la "materia prima" de la civilización. El mundo hecho así es el reino de las prácticas sociales recurrentes que atan (ejemplo, la adopción de refugios, la solemnización del matrimonio, los ritos de entierro), las cuales mantienen acorralada a la barbarie primitiva, al menos por algún tiempo.

La transformación del cuerpo lograda por medio de restricciones y reorientación de las pasiones es únicamente una condición necesaria, pero insuficiente, para la modelación del mundo civil. La mente también debe adquirir un molde propiamente humano; deben implantarse ideas en las mentes de los gigantes prehumanos, y los primeros hombres los persuadirán a sentir e imaginar el mundo de una manera apropiada a su condición civil en desarrollo.[43] Para Vico es sobre todo el lenguaje lo que brinda un refugio y fija en la memoria la humanidad de *le cose umane*. Y por ende sea la "llave maestra" de la *Ciencia nueva*: "Los primeros pueblos gentiles eran de poetas que hablaban en términos poéticos." (*C. N.*, párr. 34.) De ahí, la muy repetida aseveración de Vico: "La poesía fundó a la humanidad gentil." (*C. N.*, párr. 214.) "La humanidad está muy profundamente ligada a los lenguajes."[44]

Los poetas, entonces, o las naciones interpretadas como poetas colectivos son los más potentes e influyentes "hacedores" del mundo civil. Vico se esfuerza por realzar el significado original griego de la palabra "poetas", "los creadores", aquellos que crean cosas al imaginarlas, es decir, moldeando sus imágenes sensibles o corpóreas, ya sea en palabras o en otro medio.[45]

Es de vital importancia comprender que la poesía creadora para Vico no es autoexpresión, sino *fabulación*, la creación de cuentos cargados de imágenes, en virtud de las cuales poetas y audiencia igualmente son sometidos al yugo de las costumbres humanizantes. La poesía creadora habla a sus oyentes —en verdad les da voz— al nivel apropiado a su grado de desarrollo; "los sentidos [de la naciente humanidad] son su único medio de conocer las co-

[43] La "doctrina económica entera", para Vico consiste en estas dos formas de "educación" (*C. N.*, párr. 520). El objeto del trabajo del padre y de la industria es el de asegurar un patrimonio a sus hijos, en caso de que las instituciones de la vida civil se caigan o fallen (*C. N.*, párr. 525).

[44] *Opere giuridiche*, p. 401. Para extenderse en la teoría del lenguaje de Vico, ver A. Pagliaro, *Altri saggi di critica semantica* (Messina & Florencia, 1961), pp. 299-474; G. Cantelli, "Myth and Language in Vico", Tagliacozzo/Verene I, pp. 47-63, y Michael Mooney, "The Primacy of Language in Vico", *Social Research*, 43 (1976): 581-600 (reimpreso en Tagliacozzo/Verene II, pp. 191-210).

[45] *C. N.*, párr. 376. Según Vico todas las otras artes humanas se derivan de la poesía; sus productos son "de cierto modo verdaderos poemas" (*C. N.*, párr. 217), es decir tienen el carácter de un objeto externo (*res*). El escudo de Aquiles parece ser el ejemplo favorito de Vico de tales "verdaderos poemas" (*C. N.*, párr. 794).

sas." [*C. N.*, párr. 374]. De este modo las tres labores [*lavori*] de la gran poesía son: "Inventar fábulas sublimes apropiadas al entendimiento popular; agitar con empeño en la búsqueda del fin propuesto; y enseñar al vulgar a actuar virtuosamente, tal como ellos [los poetas] se han enseñado a sí mismos." (*C. N.*, párr. 376.)

La poesía asume aquí una función asignada antes a la voluntad, esto es, la inculcación de virtudes, ahora con la ayuda de las sublimes y perturbadoras fábulas. ¿Cuál es el estatus de la fábula y cómo funciona esa "imaginación más corpórea" [*idem.*] por medio de la cual los poetas y los pueblos poetas se transforman a sí mismos desde la bestialidad a la humanidad?

Cerca del principio de su exposición de la "Lógica Poética" Vico trata de convencernos de que *mythos* y *logos*, *fabula* y *favella* son parientes semánticos. Su parentesco es aún más profundo: "*Logos* o *verbum* también significaba hecho [*fatto*] para los judíos y cosa [*cosa*] para los griegos." (*C. N.*, párr. 401.) Estas lucubraciones etimológicas nos dan razón para decir que un poema, una fábula poética es por sí misma un hecho, una cosa hecha o creada por el ingenio humano. Al excitar y mantener en la memoria las pasiones más perturbadoras, pero también las más humanizadoras (ejemplo, miedo, pudor y asombro), la poesía logra controlar las pasiones prehumanas o deshumanizadoras. La poesía es el quehacer que dirige a los cuerpos salvajes y a las mentes feroces hacia las formas proporcionadas de la "belleza civil".[46] En *Il Diritto Universale*, trabajo anterior a *Ciencia nueva*, Vico señala que *nomos* para los griegos significa tanto ley como canción (curiosamente esto no aparece en *Ciencia nueva*).[47]

Carentes aún de la facultad de raciocinio, los poetas llevan a cabo su tarea civilizadora sobre la base de sus "más corpóreas imaginaciones". No necesito explayarme sobre el lugar central que ocupa la imaginación para Vico en los orígenes del mundo civil.[48] Baste referirse brevemente a su teoría de los géneros imaginativo/fantásticos o universales como los frutos del quehacer mitopoético. Los poetas crean caracteres —los dioses y héroes de las naciones gentiles— proyectando imaginativamente sus propios cuerpos, sentidos y pasiones en el mundo natural; igual que los niños animan lo inanimado para mantener un contrario. Revisten a lo no humano, la causa de su asombro, de "ser substancial" (*l'essere di sostanze* - *C. N.*, párr. 375); es decir, dan a las invenciones de la imaginación cuerpos activos y sensitivos. Crean el mundo a su propia imagen y semejanza corpórea. Al nombrar y describir estos géneros imaginativos nace el mundo civil de acuerdo con los principios de que *nombre=naturaleza* y *naturaleza=nacimiento* (ejemplo, la institución de los auspicios es creada cuando a la "voz" del trueno se le da el nombre de "Jove").[49]

En este sentido, hacer, el segundo aspecto, es por ende mitopoiesis, la fa-

[46] *C. N.*, párr. 565.

[47] *Opere giuridiche*, p. 403. *Cf. C. N.*, párr. 433, en donde Vico alinea el término *nomisma* (dinero) con *nomos*.

[48] Ver D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination* (Ithaca, 1981).

[49] *C. N.*, párrs. 174, 494.

bricación de un mundo fabuloso. ¿Qué credenciales cognoscitivas comprenden estos dos modos de hacer para Vico? Dada la habitual asociación de la creación del mundo civil por el hombre con la convertibilidad de *verum* y *factum*, inicialmente puede sorprender el hecho de que Vico repetidamente haga hincapié en que el "hacer" del mundo en la imagen humana, ya sea en hazañas o fábulas, es un acto de autoengaño epistémico.

> ...el hombre en su ignorancia se hace a sí mismo la norma del universo, pues en los ejemplos citados ha hecho de sí mismo un mundo entero. De tal modo que, así como la metafísica racional enseña que el hombre se convierte en todas las cosas al comprenderlas... esta metafísica imaginativa muestra que el hombre se convierte en todas las cosas al *no* comprenderlas... y, tal vez, la última proposición sea más cierta que la primera, pues cuando el hombre comprende, despliega [*spiega*] su mente y comprende [*comprende*] las cosas, pero cuando no comprende, interpreta las cosas a partir de sí mismo y se identifica con ellas transformándose a sí mismo en ellas. (*C. N.* párr. 405.)

Vico juega aquí con el tema de Aristóteles según el cual, en el conocer, "el *nous* es de algún modo los inteligibles", sugiriendo que los hombres, al *dar cuerpo* a sus pasiones y sentidos, aunque ciertamente están diseñando un "mundo" que los refleja, fracasan al abordar racionalmente el mundo "tal como es". Bajo el disfraz de acción humana primordial y poesía creadora humana, *factum* no es convertible a *verum*, pero es su imagen distorsionada, antropomórfica.

III

Sólo cuando mostramos la tercera faceta del hacer, se ilumina manifiestamente su reciprocidad con "lo verdadero" —es decir, la sinonimia de *facere* y *verare*. El *factum* relevante en este ejemplo final es la *Ciencia nueva* misma, y Vico es *il miglior fabbro*.[50]

El mismo Vico nos guía en esta especulación por varios caminos. Primero hace suya una porción de la teoría de la ciencia de Aristóteles al requerir, como base del conocimiento científico, principios universales y eternos.[51] La relación entre los principios del mundo civil y sus consecuencias en la historia de todas las naciones gentiles debe permitirnos concluir que "el curso de las instituciones de las naciones debió, debe y deberá ser tal como nuestra ciencia lo demuestre" (*C. N.*, párr. 348). Ni los vagabundos bestiales, ni sus poetas procedieron *ex principiis*; los primeros establecieron lo que se convirtió en costumbre natural en lugar de sus intenciones pasionales; los últimos, carentes del entendimiento racional, asentaron los principios civiles decisi-

[50] Sobre *Ciencia nueva* como una "construcción" ver D. R. Kelley, "Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and Back", Tagliacozzo/Verene I, p. 29 y J. C. Morrison, "Vico's Principle...", cit. *supra*, p. 590, n. 49.

[51] *C. N.*, párr. 163.

vos (ejemplo, matrimonio y sepultura) en sus expresiones y fortalecieron el poder de las costumbres humanizadoras, dando forma a su mente y a la de sus oyentes, sin saber de antemano lo que estaban haciendo. "Fue el miedo, entonces, lo que creó [*finse*] dioses en el mundo; no un miedo despertado por otros hombres, sino uno despertado en los hombres por ellos mismos." (*C. N.*, párr. 382.)

Segundo, los principios de los cuales surge la "repetición eterna" de las mismas *cose umane* son principios generativos, *archai*, a la vez formales y eficientes.[52] Los materiales particulares reunidos por *la storia certa* (*C. N.*, párr. 358) o filología proveen de una fuerte evidencia sobre el funcionamiento de estos principios, aunque éstos no se derivan reflexivamente de aquéllos. Comprender estos materiales "científicamente" es ver cómo son efectos inevitables, "hechos", cuando se empieza su estudio desde sus causas originadoras. A la luz de esta concepción de la ciencia, Vico invita a sus lectores a contemplar el texto de *Ciencia nueva* como la generación *ex principiis* de las "ideas, costumbres y hechos de la humanidad" (*C. N.*, párr. 368). "Y la historia no puede ser más cierta que cuando aquel que hace [*fa*] las cosas, también las narra." (*C. N.*, párr. 349.) Al reconocer los vínculos necesarios y unitarios entre los principios eternos de la humanidad y la multiplicidad de los fenómenos históricos, el lector de Vico "experimentará un divino placer en su cuerpo mortal contemplando este mundo de naciones en toda la extensión de sus lugares, tiempos y variedades, en las ideas divinas" (*C. N.*, párr. 345). Vico promete lograr por vía de la mente racional, de manera indirecta, lo que los primeros poetas podían lograr de manera directa con los sentidos y por medio de éstos.

De manera muy reveladora, finalmente, Vico hace hincapié tanto en la analogía como en la no analogía entre hacer en geometría y hacer como aparece en la narración generativa de la "historia eterna ideal". El geómetro y el historiador igualmente hacen o construyen un mundo para ellos; sin embargo, "las órdenes [o instituciones] que tienen que ver con los asuntos humanos tienen más realidad de la que tienen puntos, líneas, planos y figuras" (*C. N.*, párr. 349). Esta combinación de énfasis ha sido la fuente de la confusión interpretativa, en particular el sobremanera abreviado tratamiento de la geometría en el párrafo 249 de *Ciencia nueva*, el cual se amplía con el tratado más detallado en *De antiquissima*. La causa primaria de confusión surge, a mi juicio, del análisis ultranominalista o ficcionalista, hecho a menudo a la teoría de las construcciones geométricas en el libro antes mencionado.[53] Si este análisis es aceptado, entonces también

[52] "Principios" viquianos (ejemplo, religión, matrimonio, sepultura) dan al mundo civil y al alma humana su forma (*cf. C. N.*, párrs. 520, 1109) y generan un "número infinito de efectos civiles (*C. N.*, párr. 264). Su pensamiento corta cerca de la noción de "definición genérica" promovida por Hobbes y Spinoza, *cf.* Franco Biasutti, *La dottrina della scienza in Spinoza* (Bologna, 1979), pp. 103-127.

[53] Ver, entre otros, Croce, *op cit.*, pp. 8-13; I. Berlin, *op. cit.*, p. 21; A. Corsano, *Giambattista Vico* (Bari, 1956), p. 112.

tendríamos que conceder que el "paradigma geométrico", que subyace en la defensa que hace Vico de la ecuación de *verum* y *factum* en *De antiquissima*, ha perdido mucha, si no toda, relevancia cuando concibe la "ciencia nueva" de *le cose umane*, puesto que éstas son palpablemente "reales", no "ficticias". En la interpretación nominalista el poder creador del hombre en las matemáticas, le da sólo una "bagatela de divinidad" (*una divinita de burla*) según la graciosa frase de Croce. El "hacer" expuesto en *Ciencia nueva*, por lo tanto, diferiría significativamente del concepto de hacer en *De antiquissima*.

Puesto que he intentado refutar esta interpretación en detalle en otro escrito, permítaseme ahora simplemente ofrecer una sinopsis de algunos puntos cardinales.[54]

1. En los primeros cuatro capítulos de *De antiquissima* Vico lucha deslindando la relación adecuada de la geometría con la metafísica, por un lado, y con la física, por otro. Ni Descartes, ni Aristóteles comprendieron estas relaciones correctamente; solo "Zeno", la *persona* de Vico en el texto, descubre el camino correcto para "descender de la metafísica a la física" *por medio de construcciones geométricas*, especialmente la construcción del punto geométrico, la imagen o el simulacro del punto metafísico. (Ambos, por ejemplo, son fuentes no extendidas de extensión.)[55] Se dice que la definición euclideana de este punto geométrico es "nominal", sólo para evitar confundir lo que define con cualquier objeto (*res*) en el mundo *físico*, o cualquier cuerpo extendido. El rechazo de Vico a una definición *rival* del punto —"una mínima partícula infinitamente divisible" [*minima ...particula in immensum dividua*]— pone de manifiesto que las convenciones lingüísticas arbitrarias no pueden resolver el problema del verdadero estatus de las entidades matemáticas.[56] El criterio que Vico invoca es, en cambio, la *congruencia* de formaciones geométricas con sus originales metafísicos, una congruencia que asegura que la ciencia humana es procedente *ad scientiae divinae instar* —"bajo el modelo de la ciencia divina".[57]

2. La relación entre la ciencia divina y la humana queda asegurada también al apoderarse Vico de la geometría sintética en lugar de la geometía analítica cartesiana. Sólo la primera versión de la geometría de transparencia cognoscitiva, tanto en su operación (*opus*) como en sus productos (*opera*). La geometría sintética puede hacer esto porque la construcción y demostra-

[54] "Vico, Doria e la geometria sintetica", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 10 (1981): 10-35, y "Vico, Nominalism and Mathematics", por publicarse.

[55] Ver *Risposta* (1711), *Opere filosofiche*, ed. cit., p. 158 (metafísica, geometría y física); p. 137 (puntos metafísicos y geométricos); y *De Antiquissima*, p. 91 (extensión y su base).

[56] *Ibid.*, p. 89.

[57] Sobre la analogía entre el hacer humano y el divino y sus implicaciones con la cimentación "trascendental" de la ciencia histórica, ver Stephan Otto, "Die transzendentalphilosophische Relevanz des Axioms 'verum et factum convertuntur'. Überlegungen zu Giambattista Vico's 'Liber metaphysicus' " en *Materialien zur Theorie der Geistesgeschichte* (Munich, 1979), pp. 174-196 e "Imagination und Geometrie: Die Idee Kreativer Synthesis", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63 (1981), pp. 305-324.

ción comienzan de *géneros* o *formas* elementales, los equivalentes viquianos del *eide* platónico, interpretados como ejemplares generativos.

> La geometría [geometría sintética]... enseña cómo componer los elementos de los cuales se forman [*formantur*] las verdades que demuestra. La razón por la cual enseña cómo componer los elementos es que el hombre trae dentro de sí los elementos que enseña.[58]

De ahí se sigue que las matemáticas, contra la opinión común, sean conocimiento causal; es decir, demuestran cómo una estructura compleja necesariamente se sigue de sus elementos, los cuales la mente arregla y combina. El conocimiento causal es "productivo" o "creativo" sólo en este sentido es:

> conocimiento del género o modo por medio del cual una cosa es; por medio de este conocimiento, cuando la mente conoce este modo, hace la cosa, puesto que la mente contiene sus elementos.[59]

En este escenario —la defensa de la geometría sintética— Vico afirma y explica la identidad de "lo verdadero" y "lo hecho".

En su primera respuesta a las críticas a *De antiquissima*, Vico da su más completa relación de las etapas implícitas en las operaciones mentales por medio de las cuales "lo verdadero" es hecho:

> ...la verdadera, ciertamente la única causa es aquella [a] que contiene dentro de sí los elementos de las cosas que produce [*produce*] y [b] arregla estos elementos y [c] forma y comprende su disfraz [*la guisa*] y [d] al comprenderlo manda el efecto fuera [*manda fuori l'effetto*].[60]

El efecto, la verdad hecha por el hombre, en el caso de la geometría, es una imagen o secuencia de imágenes imitando *en el tiempo* el orden y el arreglo de esos géneros o ideas eternas en el Intelecto Divino, a través del cual *instantáneamente* da a luz a la Verdad Divina.[61]

3. Esta exposición del procedimiento de la geometría sintética muestra sin lugar a dudas, a juicio mío, que el hacer de Vico no es *ni* una *creatio ex nihilo*,[62] puesto que la mente tiene consigo los elementos relevantes desde el principio, *ni* la creación arbitraria y espontánea de un objeto físico externo que no estaba antes en el mundo con esa forma. "Hacer" es una operación mental por medio

[58] *De antiquissima*, p. 77.
[59] *Ibid.*, p. 63.
[60] *Risposta* (1711), p. 136.
[61] *De antiquissima*, p. 67.
[62] Contrario a la postura de R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), p. 65: "El tejido de la sociedad humana es creado por el hombre de la nada..." En *Ciencia nueva* Vico tiene siempre cuidado en calificar la afirmación de que el hombre hace o genera su propia forma humana (tanto mental como físicamente); *cf. C. N.*, párr. 520 —"s'incomincio a menar fuori *in un certo modo* la forma dell'anima umana"— y párr. 692 —"s'abbiano essi *in un certo modo* generato e prodotto la propria lor forma umana"— (subrayado mío).

de la cual elementos ya existentes, imágenes de los arquetipos generativos divinos, son puestos en orden en un arreglo decoroso. En otras palabras, podríamos decir que el hacer viquiano, en este formato matemático, es la "esquematización" de ideas eternas por la facultad de la "imaginación productiva".

Basados en esta interpretación del "paradigma geométrico" podemos empezar a comprender por qué Vico describe la verdad racional intelectiva, como verdad "generada por la conformación de la mente [humana] con el orden [eterno] de las cosas",[63] por qué, además, es tarea del *ingenium* buscar "la medida bien proporcionada de las cosas" (*rerum commensus*). "La ciencia humana consiste nada menos que en hacer [*efficere*] que las cosas correspondan a ellas mismas en una bella proporción."[64] Pasajes tales como estos de *De antiquissima* y *Il Diritto Universale* deberían borrar el aguijón de las desconcertantes aseveraciones en el texto final de *Ciencia nueva*: "El intelecto, por otro lado [es] un poder pasivo sujeto a la verdad" (*C. N.*, párr. 388) y "cuando el hombre comprende extiende o despliega [*spiega*] su mente y abraza las cosas" (*C. N.*, párr. 405). El intelecto aprende a desarrollar en sí mismo un mundo de formas mentales congruentes y coextensas, aunque no idénticas, con los reinos metafísicos y físicos, tomando la medida de las cosas tal como son (es decir, *kosmos noetós*, término análogo viquiano), y no haciéndose a sí mismo su única medida.

El "paradigma geométrico" moldeado en *De antiquissima* y las dos *Risposte* permanece visible, en proceso, en la *Ciencia nueva*, pero se pierde de vista cuando Vico trata sobre las proezas o las fábulas de los hombres en las edades de los dioses y los héroes, puesto que en ambos casos *homo non intelligendo fit omnia*, ni sus operaciones ni sus productos son cognitivamente transparentes para él. Por otra parte, este paradigma geométrico no se ha convertido simplemente en el andamiaje cuasi demostrativo que soporta el edificio discursivo y retórico de la "ciencia nueva".[65] Por el contrario, se destaca en el intento central de Vico la exposición del orden y las configuraciones de *le cose umane* tal como se desenvolvieron, y se seguirán desenvolviendo siempre, a tiempo para el evento de su génesis, su nacimiento con una cierta forma, hasta su disolución y, tal vez, su renacimiento. Su empresa sigue de cerca, aunque no siempre explícitamente o sin vacilar, las secuencias de los estadios de la "producción" previamente citados de la primera *Risposta*: la mente una vez que ha alcanzado el nivel de la ciencia, arregla los elementos y principios que contiene dentro de sí —es decir, "las modificaciones de la mente", que no son cambios, sino modos generativos de los cuales las "costumbres, leyes e ideas" de las naciones gentiles surgen con una secuencia bien ordenada.[66]

[63] *Il Diritto universale*, ed. cit., p. 35.

[64] *De antiquissima*, p. 117.

[65] En la segunda *Risposta* (1712) Vico satiriza a aquellos que vanaglorian el método geométrico de los axiomas, etcétera, comparándolos con un pintor inepto que bajo sus incomprensibles imágenes tiene que escribir "este es un león" o "este es un sátiro" (p. 165).

[66] El significado de *modificazioni* es muy ambiguo. En la primera *Risposta* (1711) Vico trata

La mente científica, o metafísica racional, da entonces forma proporcionada a estos elementos y comprende sus formas, los patrones ejemplificados a partir de lo que se origina y desarrolla de ellos. Habiendo captado estos aspectos y sus relaciones con sus consecuencias, la mente entonces "manda el efecto", en este caso, el texto y el discurso de la *Ciencia nueva*. "Por la fuerza del orden comprendemos la verdad de las cosas."[67] Al demostrar, al sacar a la luz de modo ordenado las causas de las cuales los *fatti*, en los dos primeros sentidos, necesariamente brotan, la ciencia viquiana redime la promesa que acarrea el paradigma geométrico; que "demostración" es lo mismo que "operación". O, en palabras de la *Ciencia nueva*, párrafo 349:

> Ciertamente afirmamos que aquel que medita sobre esta ciencia se narra a sí mismo esta historia eterna ideal, siempre y cuando lo haga él mismo para sí mismo considerando que "debió, debe y deberá ser".

El conocimiento de los aspectos productivos, de los cuales unívocamente se inicia y siempre se iniciará la secuencia de hazañas y fábulas humanas, proporciona un claro vislumbre de cómo aparece "la 'imagen móvil de la eternidad', o la imagen de la eternidad impresa en el tiempo".[68]

Vico, sin embargo, no descarta totalmente el procedimiento anterior de la "metafísica imaginativa" cuando pone en acción su narrativa racional. Por el contrario, el texto —el *fatto* que *es* la "ciencia nueva"— lleva a la fantasía sensorial y a la razón geométrica a un tipo de equilibrio razonado: tanto a "lo verdadero" como a "lo cierto" (o particular), tanto a la ciencia como a la conciencia debe dárseles su propio peso para que la "ciencia nueva" logre integrar todas las facultades productivas u operaciones de las cuales el hombre es capaz.[69] De acuerdo con esto Vico entreteje un recuento racional con uno imaginativo sobre el curso y recurso de las naciones, casi con el mismo ánimo con que antes había afirmado que la geometría sintética, a pesar de ser obra de la industria racional, refuerza la imaginación, "el ojo del *ingenium*" al hacerla más versada en la construcción de formas sensoriales o mentales.[70]

Este tejido de la razón y la fantasía aparece al principio de *Ciencia nueva*,

"generi o guise o modificazioni o forme" como sinónimos (p. 136). Esto sugiere que "modificación" tiene la misma función ejemplificativa y generativa que los géneros eternos e intelectuales (ver p. 60 arriba). De vez en cuando Vico (*C. N.*, párr. 1096) da evidencia bastante clara de la procedencia spinoziana de su empleo: "En lo esencial, la identidad del entendimiento y de la diversidad de sus modos [*modi*] de desarrollarse explicándose a sí misma [*di spiegarsi*]..." La ambigüedad es muy posible debido a los intentos de Vico por que lo eterno asimile lo temporal y viceversa. (Para otra interpretación de "modificaciones" ver E. Severino, *op. cit.*, pp. 536-537.)

[67] *Il Diritto universale*, p. 41

[68] Vittorio Mathieu, "Truth as the Mother of History", Tagliacozzo/Verene I, p. 117. *Cf.* A. Robert Caponigri, *Time and Idea* (Notre Dame, 1953), *passim*.

[69] *Cf.* D. P. Verene, *Vico's Science of Imagination*, op. cit., sobre "fantasía recordativa".

[70] Ciertamente, a pesar de que *C. N.*, párr. 699 memoria, imaginación e *ingenium* son asignados a las "operaciones primarias de la mente", el tratamiento de Vico del *ingenium* en *De antiquissima* lo pone en cercana aproximación al término *scientia*: ejemplo, "*Ingenium* es dado al hombre para que conozca o haga [*ad sciendum seu faciendum*]"; p. 131; *cf.* p. 117.

en donde Vico coloca un emblema jeroglífico y heroico de diseño propio, para permitir al lector "captar la idea de este trabajo antes de leerlo y después de haberlo leído, depositarlo más fácilmente en la memoria con la ayuda que la fantasía proporciona" [*C. N.*, párr. 1]. Extiende este plan trazando sus propios "géneros imaginativos" en imitación de los poetas teológicos y heroicos. "La Divina Providencia", bien puede ser el más importante de estos géneros.[71] En suma, el propio *factum* de Vico, al fin coincidente con *verum*, es simultáneamente un ingenioso e intelectual hecho de discurso que incita y atrae tanto a los sentidos como a la mente. "Para resumir, un hombre es propiamente sólo mente, cuerpo y habla, y el habla se encuentra a la mitad del camino entre la mente y el cuerpo." (*C. N.*, párr. 1045.) Su *factum* intencionalmente manufacturado es una *formulación*,

> la cual, como la luz, por sí sola informa [*informa*] sobre todas las partes, aún las mínimas, de la superficie de los cuerpos opacos de los hechos [*fatti*], sobre los cuales se refleja, de la misma manera como fue diseñado todo esto en los "Elementos" (*C. N.*, *idem*.)

IV

Es tiempo de hacer un pequeño balance de aquellas diferencias entre el pensamiento de Marx y el de Vico, que debieron haber salido a la luz en las tres primeras secciones de este estudio.

1. Marx coloca el pensamiento de Vico bajo la rúbrica de "una historia de la tecnología [humana]", puesto que para él en esta historia es donde las potencias esenciales del hombre se muestran. Esto lo hacen, como vimos, de igual modo que la *producción*, es decir, la procreación de un nuevo objeto en el mundo con una forma subjetivamente intencionada, *es* el vehículo de la autoactivación humana y la autoconfirmación. La producción técnica conduce tanto a la subjetivación —es decir, la conquista de la naturaleza no humana— como a la objetivación —es decir, la naturalización de los seres humanos— individualmente y en su conjunto social. La autocreación del hombre transforma la naturaleza del hombre en una imagen, o un espejo de la humanidad.

Para Vico, en cambio, el origen de la historia humana no yace en la producción técnica, y tampoco es su *telos* la conquista de la naturaleza externa.[72] Los hombres hacen su propia historia construyendo lentamente a través de sus hazañas y fábulas un mundo civil de costumbres y rituales que apaciguan y humanizan sus feroces pasiones prehumanas. En largos periodos de esta historia, una proyección antropomórfica de cuerpos y pasiones humanas sobre la naturaleza externa promueve el apaciguamiento de estas pasiones; el

[71] *Cf.* J. C. Morrison, "How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's *New Science*", *Philosophy and Rhetoric*, 12 (1979): 256-261.

[72] *Cf.* F. Fellmann, *op. cit.*, p. 70.

hombre se hace a sí mismo "la medida del universo", sólo en virtud de su ignorancia.

2. Para Marx, el conocimiento está *incorporado* a los objetos que el hombre artísticamente produce para satisfacer y extender sus necesidades en tanto ser genérico, universalmente competente. La identidad de *verum* y *factum* según Vico no se adquiere con hechos prefilosóficos y discursos sino sólo cuando se logra reconstruir y regenerar aquellos hechos complejos fuera de los principios elementales de la mente, bajo la guía del paradigma geométrico.

3. La evocación viquiana de los elementos de la historia universal da mucha atención a lo que los hombres han dicho —*logos* es un *fatto*, como recordaremos—; mientras que los agentes productivos de Marx son en principio silenciosos. La brecha que separa a Marx de Vico en este aspecto se mide por la distancia que existe entre manufactura y mitopoiesis, una fábrica y una fábula.

4. Para Marx la *praxis* —acción e interacción humana— está permanentemente inmersa en la producción técnica, no obstante sus observaciones oraculares acerca de "el reino de la libertad" y el "movimiento absoluto del devenir".[73] Para Vico, el gobierno racional de las prácticas humanas —las instituciones, leyes y rituales de "la gran ciudad de naciones" (*C. N.*, párr. 1107)— subyace e igualmente extrae sus lecciones de la síntesis recolectada de la historia universal formulada en *Ciencia nueva*. En *Pratica della Scienza nuova*, final suprimido a su *magnum opus*, Vico revive la idea de una república platónica a la cual antes había hecho frecuentes referencias. El mundo civil hecho por el hombre debe, hacia su culminación, exhibir el mismo dominio de la mente sobre el cuerpo, de la sabiduría sobre las pasiones, idealmente en vigor en la "forma del hombre" mismo.[74] La *Pratica* de Vico lucha por educar a los educadores rejuveneciendo un lenguaje apropiado a la "mente heroica".[75] En lugar de substituir una filosofía de la historia por una teoría

[73] *Das Kapital* III [MEW 25], p. 828, y *Grundrisse*, p. 488. (Trato estos textos en el ensayo por publicarse, *vide supra*, n. 9.)

[74] Ver *Practic of the New Science*, trad. Bergin y Fisch, en Tagliacozzo/Verene I., pp. 451-454. Este no es lugar para tratar más extensivamente el "platonismo" de Vico. Baste decir que la aseveración de que la mejor república empezó a formarse desde la primera edad de la humanidad gentil, y que, por ende, no dependía de la sabiduría filosófica, no concuerda con los argumentos de Sócrates y las alusiones en *La República* (*cf. C. N.*, párr. 1097). Por otro lado, Vico califica a la república formada por "disciplina familiar ciclópea" como "más feliz que la república concebida por Platón" (*C. N.*, párr. 523). Podríamos preguntarnos si la alianza de Vico es más bien con *Las leyes* que con *La República*. (Respecto de la forma y la materia del hombre ver *Pratica*, *C. N.*, párrs. 1408-1410.)

[75] Ver su oración inaugural final "De mente eroica" traducida en *Social Research*, 43 (1976): 886-903 (reimpresa en Tagliacozzo/Verene II, parte II, pp. 228-245). El motivo de una reversión a la "edad de los héroes" se menciona en más de una ocasión en los escritos de Vico; *cf.* su carta al Padre Giacco (*Opere* [Ricciardi], p. 118), en donde dice que la primera versión de *Ciencia nueva* "me llenó con un cierto espíritu heroico". *Cf.* A. M. Jacobelli, "The Role of the Intellectual in Giambattista Vico", Tagliacozzo/Verene I, pp. 417-421, y M. Mooney, *op. cit.*, pp. 597-600 (reimpreso en Tagliacozzo/Verene II, pp. 191-210).

política, intenta sustentar esta última unificando la filosofía y la elocuencia.[76]

5. Marx, a pesar de desdeñar la posibilidad de la existencia de mitos modernos —"...¿es posible un Aquiles cuando la pólvora y la bala han sido inventados?"—, resucita una antigua fábula.[77] Prometeo es "el santo y mártir más noble en el calendario filosófico".[78] El Prometeo de Marx no está encadenado ni es una víctima lacerada de Zeus, sino el que trae el fuego robado y, por ende, las artes productivas, con las cuales el hombre eventualmente conquista la naturaleza. "El trabajo es el fuego dador de forma viviente." Prometeo con su flama hace del mundo una "morada en la luz" para el hombre completamente humanizado.[79] Por encima de todos los hombres, Prometeo, quien declara su odio a todos los dioses, representa la elevación de "la autoconciencia humana a la más alta divinidad".[80]

En la obra de Vico "Orpheus" y "Heráclito" son los mitos centrales. Orfeo es "el primer fundador de la humanidad", quien con su lira domestica a las bestias y las hace obedientes a él; Heráclito es "el primer subyugador de las tierras", quien prende fuego a los bosques primarios para aclarar un espacio para los refugios. De manera similar Orfeo representa a "los griegos recientemente *devueltos* de su bestial modo de vida a la humanidad"; mientras que Heráclito es el universal imaginativo que abraza a "los héroes que primero fundaron las comunidades cívicas".[81]

Estos mitos centrales hacen visible la unión de la poesía persuasiva y las "tareas" heroicas, una unión tal vez aún más necesaria cuando las naciones están al borde del regreso a la barbarie, en esta ocasión una "barbarie de reflexión", la cual volvería a los hombres más inhumanos que las bestias originales.

Para terminar, podríamos conjeturar que el tecnicismo desenfrenado, la conquista sin límites de la naturaleza por Prometeo, al juntarse con la pérdida de la religión entre los pueblos (*C. N.*, párr. 1109), bien podría producir la "barbarie de reflexión", de la cual aún los encantos órficos de Vico no ofrecen salida.

[76] Contrario a los argumentos de Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 373, n. 62 y Alain Pons, "Prudence and Providence", Tagliacozzo/Verene I, pp. 431-448. En opinión de Vico la ciencia política es "la ciencia de mandar y obedecer en los estados" (*C. N.*, párr. 629), y la elocuencia es su instrumento indispensable.

[77] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trad. S. Ryazanskaya (Moscú, 1970), p. 216.

[78] MEW Erg. t. I, p. 263. (De las notas de Marx a su Disertación.)

[79] *Ibid.*, p. 548 (inglés, p. 359).

[80] *Ibid.*, p. 262. Sobre el tema de Prometeo en Marx ver T. K. Simpson, "Prometheus Unbound", *The St. John's Review*, 31 (1980): 55-63.

[81] *Opere giuridiche*, p. 911; pp. 847-849; *C. N.*, párrs. 539-540.

ESTRUCTURA ONTOLÓGICA E HISTORIOGRÁFICA EN VICO Y MARX

LEON POMPA

I

SON relativamente pocas las referencias explícitas que Marx hace de Vico, pero sugieren que Marx vio en Vico un espíritu afín, más que una influencia fuerte en el desarrollo de su propio pensamiento. Esta opinión, en todo caso, es la que algunos autores han adoptado, creo yo, correctamente.[1] En el presente ensayo, sin embargo, sostendré que, a pesar de existir algunas semejanzas entre las concepciones de la naturaleza del mundo histórico en ambos pensadores, existen diferencias de fondo que sugieren que es engañoso ver cualquier afinidad importante entre ellos. Después procederé a argumentar que las diferencias en sus teorías respecto de la naturaleza del mundo histórico dejan a Vico en posición de ofrecer una concepción más factible de la naturaleza del conocimiento histórico que la de Marx.

II

A pesar de que la única referencia que hace Marx sobre Vico en su obra publicada es una nota de pie de página de *El capital*, su extensión basta para permitir hacer conjeturas acerca de cómo Marx encontró afinidad entre Vico y él mismo. Empezaré mi narración discutiendo algunos puntos del siguiente pasaje:

> Una historia crítica de la tecnología mostraría que pocas de las invenciones del siglo XVIII son obra de un solo individuo. Hasta ahora no existe tal libro. Darwin ha atraído nuestro interés en la tecnología de la naturaleza, es decir, en la formación de los órganos de las plantas y los animales, los cuales sirven como instrumentos para preservar la vida. ¿Acaso no merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre, órganos que son la base material para toda organización social? Y, ¿acaso esa historia no sería más fácil de recopilar, puesto que, como Vico dice, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, pero no la segunda? La tecnología revela el modo del hombre de tratar

[1] Ver por ejemplo, E. Kamenka, "Vico and Marxism", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps. G. Tagliacozzo y H. V. White (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969).

> con la naturaleza, el proceso de producción mediante el cual mantiene su vida y, por ende, también descubre el modo de formación de sus relaciones sociales y de las concepciones mentales que fluyen de ellos. Toda historia de la religión que fracasa en reconocer esta base material es incondicional. En realidad es mucho más fácil descubrir, por medio del análisis, el corazón terrenal de las confusas creaciones de la religión, que desarrollar, a partir de las relaciones actuales de vida, las correspondientes formas celestiales de esas relaciones. Este último método, es el único método materialista y, por tanto, el único método científico. Los puntos débiles en el materialismo abstracto de la ciencia natural, materialismo que excluye la historia y sus procesos, son de inmediato evidentes en las concepciones ideológicas y abstractas de sus portavoces, cuando se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad.[2]

Si consideramos el contexto de teoría general en el cual se hace la referencia a Vico, veremos que, en verdad, contiene un recuento lo suficientemente explícito de la doctrina metafísica general de Marx, para inferir parte de lo que éste supuso que Vico decía. Por tal motivo, las siguientes afirmaciones son de importacia:

1. La tecnología es un producto social o comunal.
2. La tecnología es la base material de la organización social.
3. Puesto que, como afirma Vico, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, pero no la segunda, una historia crítica de la tecnología humana debe ser más fácil de compilar que una historia de la tecnología de la naturaleza.
4. Una historia de la tecnología descubriría las fuerzas productivas del hombre y las relaciones sociales y concepciones mentales que, a su vez, fluyen de ellas.
5. Como ejemplo, una historia de la religión debe proceder por mostrar cómo se desarrollan las concepciones de la religión a partir de las relaciones reales de vida o relaciones sociales (es decir, lo históricamente determinante).
6. El único método científico aceptable es el que puede mostrar cómo se desarrollan las concepciones históricas concretas de un conjunto materialista concreto de relaciones sociales.

Una breve comparación del pasaje anterior en el cual se menciona a Vico, con otro pasaje que no lo menciona, ayudará a esclarecer el sentido en que Marx creyó que la doctrina del primero era compatible con sus propios razonamientos. A este propósito el conocido pasaje del prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política* bastará:

> En la producción social de sus vidas, los hombres contraen relaciones definitivas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una etapa definida del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura

[2] *Capital*, vol. 1. p. 372, n. 3. Citas de *Karl Marx*, ed. Z. A. Jordan (Exeter: Nelson University Paperbacks, 1972), p. 201.

económica de la sociedad, los cimientos reales sobre los cuales se levanta una superestructura legal y política, a los cuales corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona los procesos de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, al contrario, es su ser social lo que determina su conciencia.[3]

En este pasaje Marx hace el mismo razonamiento fundamental sobre la determinación de las relaciones entre las fuerzas de producción, las relaciones de producción y la conciencia social, el cual se menciona arriba en el inciso 4) y que apoya los supuestos de los incisos 5) y 6). Es verdad que no se hace ninguna mención específica de la tecnología, pero no es difícil reconocer que la afirmación del inciso 2) constituye una descripción posible de la constitución de las fuerzas productivas materiales. Hay que notar, sin embargo, que aun los autores más comprometidos con la interpretación tecnológica de las fuerzas productivas, rara vez afirman que la tecnología, en su sentido más estrecho, pueda abarcar al hombre en su totalidad. Ciertamente debe existir algún tipo de relación entre la tecnología de una sociedad y los recursos materiales de los que dispone, puesto que la tecnología que se discute es una tecnología determinada, moldeada para utilizar los recursos materiales de una sociedad en una etapa determinada de la historia, de la manera más productiva posible, la cual habrá de cambiar cuando esos recursos sean agotados o transformados. Siguiendo este razonamiento, asumiré que Marx trata aquí a la tecnología como el medio a través del cual, en una etapa determinada del desarrollo de la habilidad humana, el hombre, de la manera más productiva a su alcance, transforma los materiales de producción de los que dispone para sustentar las necesidades de su vida.

Podemos combinar los dos pasajes para obtener la siguiente serie de proposiciones que ahora ordeno en forma diferente.

a. La tecnología es un producto humano y social.

b. La tecnología, en su más amplio sentido, es el componente principal de las fuerzas de producción.

c. Las fuerzas de producción determinan las relaciones de producción.

d. Las relaciones de producción determinan las concepciones mentales involucradas en la conciencia humana.

e. Una historia crítica de cualquier concepción mental, por ejemplo la de la religión, debe mostrar de qué manera se explican sus faces históricas determinadas por fases determinadas de las relaciones sociales, las cuales, a su vez, son explicadas por desarrollos determinados en la base material, es decir, la tecnología.

f. Dado que, como afirma Vico, el hombre hace la historia humana, mas no la historia natural, debe ser más fácil recopilar una historia tecnológica del hombre, que una historia tecnológica del mundo natural de las plantas y los animales.

[3] Jordan, *op. cit.*, p. 198.

Es obvio que en el inciso *f* Marx creyó estar de acuerdo con Vico sobre algo muy importante. En el conjunto de proposiciones anteriores, del inciso *a* al *d* se delinea una serie de relaciones determinantes, desde las fuerzas de producción hasta las concepciones humanas; el inciso *e* afirma que una historia crítica de un fenómeno de otro nivel debe mostrar cómo se relacionan sus fases determinadas a las fases determinadas de un fenómeno más fundamental; mientras que *f* asevera que, dado que, como afirma Vico, el hombre hace la historia humana, mas no la historia natural, una historia de la tecnología humana, que representa el nivel más fundamental, debe ser más fácil de recopilar que una historia de la tecnología natural. Por lo tanto, la concordancia que Marx encuentra con Vico se refiere a una condición para escribir la historia de esa área de la práctica humana, la cual gobierna a todas las demás y por la cual serán explicadas.

Para determinar el grado de concordancia con mayor precisión, es de utilidad recordar el pasaje de Vico que Marx probablemente tenía en mente:

> Pero en esta noche de densa oscuridad que envuelve a la más remota antigüedad, tan distante de nosotros, aparece la luz eterna que nunca se apaga de esta verdad que está más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, y sus principios, por lo tanto, deben encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente. Quienquiera que reflexione sobre esto no puede menos que maravillarse de que los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, la cual puesto que Dios la hizo, sólo Él conoce; y de que hayan abandonado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, el cual, puesto que los hombres lo hicieron, pueden llegar a conocer.[4]

Vico afirma aquí dos cosas: una, que el hombre puede conocer el mundo civil o histórico y Dios puede conocer el mundo natural, y dos, dado que el hombre ha hecho el mundo histórico, sus principios pueden ser redescubiertos dentro de nuestra mente humana y guiarnos al conocimiento de ese mundo. Es claro que en esta segunda afirmación Vico implica una distinción entre dos tipos de hacer o estructura: la estructura ontológica del mundo histórico del hombre —es decir, de las instituciones, el lenguaje, los sucesos y otros elementos que lo constituyen— y la estructura epistemológica o historiográfica de ese mundo —es decir, nuestro conocimiento histórico de las cosas que lo constituyen. Si por conveniencia las expresiones "estructura ontológica" y "estructura epistemológica" o "historiográfica" se emplean para designar estos dos tipos de hacer, la propuesta de Vico puede expresarse diciendo que dado que los hombres son responsables de la estructura ontológica del pasado, sus principios deben encontrarse en las modificaciones de nuestra mente, y dado que esto es así, la estructura epistemológica es posible. La segunda propuesta, por lo tanto, presupone a la primera.

[4] *La ciencia nueva* de 1744, (de ahí en adelante *C. N.*[3]) párr. 331, traducción al inglés del autor.

Comparando el inciso *f*, antes mencionado, con este pasaje, se verá que Marx explícitamente está de acuerdo con Vico sobre la estructura ontológica del mundo y aduce a esto como razón por la cual debemos encontrar la estructura historiográfica, al menos, con *más facilidad* que la del mundo natural, de cuya estructura ontológica no somos responsables. Es verdad que Marx no se refiere explícitamente al otro supuesto de Vico, esto es, a aquel según el cual si los hombres construyeron el pasado ontológicamente, las modificaciones que requiere la estructura epistemológica deben permanecer en sus mentes. Esto puede sugerir que su concordancia con Vico se extiende sólo a la cuestión de la estructuración ontológica del pasado. Pero si este fuese el caso, su propia postura sería gravemente deficiente, porque el supuesto de que el hombre es responsable de la estructuración ontológica del mundo pasado, no proporciona, por sí solo, una razón para que los hombres posteriormente encuentren mayor facilidad para construir la historia del pasado humano que para construir la historia del pasado natural. Esta objeción permanece aun si consideramos el supuesto de Marx a la luz de su doctrina de la *objetivación de la vida de las especies humanas*. Ya que el hecho de que los hombres transformen el mundo natural objetivándose ellos mismos, tampoco proporciona razón para que los hombres posteriormente encuentren mayor facilidad al escribir la historia de ese mundo que la del mundo animal, debido a que, en virtud del cambio histórico en el hombre, ese mundo podría ser muy distinto del mundo del historiador.

Lo anterior sugiere que en el pasaje antes citado Marx debe estar de acuerdo con Vico al grado de ver una conexión entre la estructuración ontológica e histórica, pero no contesta a la interrogante sobre si coincide con Vico respecto de unir ambas estructuraciones vía la doctrina de las modificaciones de la mente humana. Resultaría forzado tratar de extraer algo más de estos pasajes por sí solos, por lo cual, en las dos próximas secciones procederé a señalar algunos otros aspectos independientes sobre la estructura ontológica en Vico y Marx.

III

El primer aspecto que debo considerar sobre la concepción de la estructura ontológica de Marx es la naturaleza discontinua que adscribe a la conciencia humana tal como es creada en la historia. Esto se sigue del hecho de que, dado que las concepciones mentales humanas existen para satisfacer necesidades dentro de la estructura económica —y éstas, a su vez, satisfacen aquellas necesidades de la fuerzas de producción—, cuando el desarrollo de esta última dentro de un marco dado de relaciones económicas se agota totalmente, y después de un periodo de revolución social, una nueva tecnología emerge, requiriendo un nuevo marco de relaciones económicas y ocasionando una nueva forma de conciencia.[5] Se deriva entonces, que la

[5] El pasaje del *Prefacio* citado arriba continúa: "En cierta etapa de su desarrollo las fuerzas

diferencia entre actitudes, sentimientos y creencias, las cuales constituyen la conciencias del señor feudal, y las que constituyen la del capitalista industrial, debe ser rastreada en la tecnología del molino de mano y el molino de vapor respectivamente y en las diferentes estructuras económicas que éstos requieren.[6] En otras palabras, estas diferencias no deben rastrearse en un desarrollo histórico de los conceptos mismos, los cuales estructuran esas actitudes y creencias. Sin embargo, en virtud de que la secuencia de tecnologías es por sí misma discontinua, ya que no se reemplaza una tecnología hasta que su total de posibilidades haya sido agotado, el reemplazo de un conjunto de ideas por otro en la superestructura es discontinuo, en el sentido de que este cambio no se explica por la consideración crítica de los hombres o la evaluación de las ideas mismas, sino por el requerimiento de estas ideas para el funcionamiento de algún nuevo conjunto de prácticas económicas o sociales.

Dos puntos se derivan de esta característica de la teoría de Marx. Primero, existe poco o nada fijo o constante en la naturaleza humana creada en la historia. Ciertamente no existe ningún centro constante de ideas humanas o de relaciones económicas o aun de habilidades tecnológicas. En el esquema marxista la única constante permitida es la que requiere el hombre para ser un tecnólogo —es decir, un deseo de transformar los materiales de la naturaleza del modo que mejor satisfaga sus propias necesidades materiales.

El segundo punto se refiere al hecho de que, tal como de la naturaleza humana no existe constancia en la historia, las naturalezas humanas que son creadas son discontinuas. Pues, como hemos visto, las concepciones humanas, las prácticas sociales y otros rasgos que comprenden gran parte de la naturaleza humana, no se desarrollan de sus propias etapas anteriores, en un tiempo determinado, de acuerdo con algún principio, sino que, en realidad simplemente son suplantadas por prácticas y concepciones nuevas y diferentes, cuando una nueva tecnología reemplaza una gastada.

La otra característica que debe subrayarse en la concepción de Marx de la estructura ontológica del pasado es la importancia que juega la distinción entre apariencia y realidad. No podemos, nos dice Marx, tomar una creencia, la religión por ejemplo en su valor nominal; en otras palabras, no podemos aceptar una evaluación de una creencia, hecha por quienes la profe-

productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones existentes de producción o (lo que no es más que una expresión legal para la misma cosa) con las relaciones de propiedad dentro de las cuales han operado hasta entonces. Estas relaciones se convierten en las trabas de las formas de desarrollo de las fuerzas productivas. Entonces comienza una época de revolución social. Con el cambio de la cimentación económica se transforma más o menos rápidamente la inmensa superestructura."

[6] El molino de mano da sociedad con el señor feudal; el molino de vapor da sociedad con el capitalista industrial.

"Los mismos hombres que establecen sus relaciones sociales en conformidad con su productividad material, producen también los principios, ideas y categorías en conformidad con sus relaciones sociales." *The Poverty of Philosophy*, p. 105. Citas tomadas de Jordan, *op. cit.*, p. 186.

saban.[7] Lo mismo se aplica no sólo a todos los elementos de la superestructura, los cuales son de carácter ideológico, sino también a muchos elementos de la estructura económica, tales como, en cierta etapa de la historia, los conceptos mismos de la economía burguesa. Esto no es algo accidental, al contrario, es muy necesario puesto que estos fenómenos no podrían llevar a cabo sus funciones necesarias si no estuviesen disfrazados de cierta manera determinada. Las prácticas de la religión, por ende, se ejecutan en un contexto de creencias aceptadas como verdaderas aun cuando son totalmente falsas, si no es que totalmente ininteligibles, desde el punto de vista marxista. Las creencias deben ser aceptadas como verdaderas si han de cumplir con su función necesaria. El propósito de la historia crítica de la religión, a la cual se refiere Marx en el inciso *e* anterior, es el de criticar, no sólo en el sentido de relacionar una religión determinada a un determinado conjunto de fuerzas productivas y relaciones de producción, sino que, al hacerlo, distingue la apariencia de la realidad mostrando la manera en que tal religión puede llevar a cabo su función necesaria únicamente al adoptar una cierta apariencia.

Ahora bien, en el caso de la tecnología no ocurre así. La tecnología es la expresión más básica de la naturaleza real del hombre —es decir, la material. A diferencia de la religión o la ley, se muestra tal como es, no porque no pueda mostrarse de otra manera, sino porque no hay necesidad de ello para que cumpla su función debidamente. Existe, por lo tanto, una estrecha relación entre la naturaleza básicamente materialista de la ontología de Marx y su empleo de la distinción entre apariencia y realidad. A pesar de que para Marx todos los fenómenos son de naturaleza material, los fenómenos reales son aquellos que se presentan tal cuales, cuando están directamente relacionados con el mundo natural, como en el caso de la tecnología; y los fenómenos aparentes son aquellos que no se muestran tal como son, porque no están directamente relacionados con el mundo natural, como en el caso de la religión.

IV

Regresando a Vico, se verá que, a pesar de ciertas similitudes entre su concepción de la estructura ontológica del pasado y la de Marx, existen diferencias cruciales y fundamentales.[8] Empezaré por analizar el empleo que hacen ambos pensadores de la noción de lucha de clases. Independientemente de que al afirmar "la historia de toda sociedad de cuantas han existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases",[9] Marx deliberadamente

[7] Así como nuestra opinión de un individuo no se basa en lo que él piensa de sí mismo, tampoco podemos juzgar de un periodo tal de transformación, por su propia conciencia..." El *Prefacio*, Jordan, *op. cit.*, p. 198.

[8] La relación ofrecida abajo, de ningún modo es exhaustiva. Hay muchos aspectos más tanto de semejanzas como de diferencias, dignos de estudiarse.

[9] *Manifesto of the Communist Party*, I. Jordan, *op. cit.*, p. 161

exagera por efectos retóricos;[10] la importancia de esta noción en su concepción de la historia está perfectamente establecida como para requerir de comentarios adicionales. Generalmente se da crédito a Vico por haberse anticipado a Marx en esto, a pesar de que él no emplea la expresión de "lucha de clases" como tal. La atribución, sin embargo, es correcta, puesto que la totalidad del recuento de Vico de las secuencias de cambios por medio de los cuales los primeros "padres" progresivamente rindieron la casi total propiedad de sus dependientes, o lo que es lo mismo, la familia y luego los *famuli*, y progresivamente lograron la fase de estatus legal, la cual constituyó la base de la ciudadanía y, por ende, de la ciudad, es una relación de lucha de clases.[11]

Debe señalarse también, que Vico insiste que en el curso de esta lucha, que da ocasión a juzgar lo que está en juego, lo que es juzgado "bien", "debido" o "justo" está íntimamente ligado a las necesidades y utilidades que los hombres tienen en determinadas situaciones históricas.[12] Vico además insiste en que un aspecto de esta lucha es un intento por arrebatar el control de la ley a aquellos que abusan de ella con propósitos de explotación.[13]

Empero, estas semejanzas esconden diferencias más importantes. La primera puede encontrarse al recordar que Vico niega que la utilidad sea la *base* de la ley. La utilidad, declara él, es la ocasión, pero no la causa de lo justo, es decir, de aquello a que los hombres aspiran por medio de la justicia. La causa, nos dice, es la idea eterna de justicia,[14] una idea que prosigue a identificar con un concepto de equidad apropiadamente especificado, el cual es progresivamente descubierto por el hombre a medida que, en el curso de la historia, la mente humana se desarrolla. De ahí que en relación con la inmutabilidad de la ley escribe:

> ...la ley natural de las gentes es una ley eterna que atraviesa el tiempo. Tal como dentro de nosotros yacen enterradas algunas semillas de verdad que son cultivadas gradualmente desde la niñez, hasta que con la edad y por medio de [varios] estudios, se desarrollan en las nociones enteramente claras que pertenecen a las ciencias; así, como resultado del pecado [humano] se enterraron en la humanidad las semillas de justicia, las cuales, a medida que la mente humana gradualmente se

[10] Discutido en *Philosophy and Public Affairs* de R. W. Miller, "The Consistency of Historical Materialism" (Verano de 1975), y S. Moore, "A Consistency Proof for Historical Materialism" (Primavera de 1976).

[11] La narración, por supuesto, continúa con la descripción de Vico de la lucha entre señores y plebeyos en las ciudades.

[12] *C. N.*,[3] párrs. 141, 341.

[13] Vico no utiliza el término "explotación", pero sostiene que la ley provee de ventajas para algunos a costa de otros y que esto es en parte la causa de la lucha.

[14] "...la causa de los justos no es utilidad variable [por sí misma], sino razones eternas que en proporciones matemáticas y geométricas inmutables, distribuyen las utilidades variables según el motivo de las diferentes necesidades humanas" (La *Ciencia nueva* de 1725 [de aquí en adelante *C. N.*,[1]], párr. 41. Traducción al inglés del autor); "...la ley natural es, en verdad, eterna en su idea..." (*C. N.*[1] párr. 21).

desarrolla, de acuerdo con su verdadera naturaleza, partiendo de la niñez del mundo, las semillas se convierten en máximas demostradas de justicia.[15]

Precisamente lo mismo es verdad también de las creencias religiosas humanas. Por lo tanto, las ocasiones de las fases determinadas a través de las cuales, según Vico, la idea de Dios debe desarrollarse, son las necesidades que surgen en el mundo, progresivamente humanizado, que el hombre crea; pero la causa es la idea eterna de Dios, presente como una idea innata en cada etapa de la historia, pero que se desarrolla a partir de la condición de creencia supersticiosa, hasta la de verdad demostrada, a medida que el espíritu humano se vuelve cada vez más racional.[16]

Teniendo en cuenta la utilidad como ocasión de introducir un nuevo contenido en la ley o en la creencia religiosa, Vico podría estar, al parecer, bastante cercano a la noción de Marx según la cual el contenido de esas ideas se explica por alguna función social para cuya satisfacción existen ellas. Pero cuando establece que la utilidad no es su causa, hace, sin duda, una afirmación muy diferente. Pues a lo que esto equivale es a decir que es la idea misma, en su forma final, la que es causa de las distintas fases de desarrollo reveladas en su historia anterior.

Antes de seguir adelante, algo debe decirse, al menos para disipar un poco el misterio que debe unirse a la proposición de que una idea en una etapa tardía de desarrollo puede ser una causa de su propia historia. El primer punto en cuestión es el que, a pesar de que Vico asegura que la idea eterna de Dios, por ejemplo, es la causa de las formas determinadas que esa idea toma en la historia, no puede afirmar que es la causa total. Ya que concede ciertamente que parte de la razón por la cual existe en una forma particular es que satisface ciertas necesidades sociales. Esto, en verdad, es lo que quiere decir cuando afirma que la utilidad es la ocasión, mas no la causa de concepciones particulares de justicia. Parecerá, por tanto, haber dos factores causales en juego: la utilidad y la idea eterna. Podemos despejar el misterio de esta manera de expresarse de Vico, si tratamos esto como una forma de decir que existen consideraciones de utilidad —es decir, utilidad socialmente basada— las cuales se encuentran entre las ocasiones que mueven a los hombres a actuar y que deben satisfacerse con nuevas medidas institucionales hechas por ellos, como se revela en las fases de la guerra de clases. Estas consideraciones de utilidad, sin embargo, no determinan por entero estas nuevas medidas. Se requiere una razón ulterior para explicar el desarrollo de un conjunto particular de medidas adoptadas. Esta razón se encuentra en un cierto *ideal* que, en el curso de la historia, los hombres progresivamente desarrollan.

Mencionar un ideal como causa es, por supuesto, diferenciar tajantemen-

[15] *C. N.*,[1] párr. 49. Vale la pena recordar que en el *Prefacio* Marx, con Hegel en mente, expresamente rechaza la idea de un desarrollo de la mente humana como principio explicatorio: "Mi investigación dio por resultado que las relaciones legales como formas de estado no deben comprenderse por ellas mismas ni por el llamado desarrollo general de la mente humana."

[16] *C. N.*,[3] párr. 385.

te a Vico de Marx, para quien los ideales no son otra cosa que factores materiales disfrazados de ideales, que por varias razones únicamente cumplen con ciertas funciones necesarias. La diferencia entre ambos pensadores, sin embargo, es aún más profunda que esto, ya que Vico está comprometido no sólo con la eficacia causal de los ideales, sino también con su objetividad; posición que defiende tratando de establecer la identidad de los ideales que ocurren en las etapas correspondientes en la secuencia de desarrollos institucionales, por los que toda nación debe pasar.[17] Luego, entonces, los únicos ideales que cuentan para Vico son aquellos que podrán ser considerados como de utilidad en la construcción de una sociedad tal como en la que el historiador mismo se encuentra. En el caso particular de Vico, se trata de una sociedad con suficiente desarrollo conceptual capaz de producir el criterio de racionalidad satisfecho por su propia ciencia. Vico ciertamente asegura que la razón se ha desarrollado aquí hasta el punto de ser capaz de captar la verdadera naturaleza de las cosas, lo cual implica que un criterio último ha sido satisfecho. No es necesario seguir todo el camino con Vico y aceptar que los conceptos a los que alude aquí deben satisfacer un último criterio de racionalidad. Su postura no perdería nada de su fuerza si aceptamos que debemos tomar los conceptos de moralidad, verdad y conocimiento presentes en nuestra sociedad, como el resultado de un proceso de desarrollo histórico, en el cual los hombres han adaptado sus prácticas no sólo para ajustarse a las demandas de la utilidad, sino también para satisfacer, de maneras que más que nunca se aproximan a nuestros modelos de racionalidad, ideales sólo parcialmente satisfechos con las medidas anteriores. Por tanto, no se requiere concebir nuestros modelos de justicia actuales, o de ciencia, como racionalmente últimos y enteramente fuera de la posibilidad de mejoramiento. Sin embargo, es necesario que consideremos estos modelos como resultado de un proceso de estructuración ontológica en la cual los hombres deben tratar de satisfacer las necesidades y utilidades de su tiempo, de acuerdo con un deseo de satisfacer más racionalmente los ideales a los que sus anteriores medidas sólo pudieron aproximarse.

Esencialmente, entonces, para Vico la estructuración ontológica del mundo es una respuesta a las necesidades utilitarias de la situación, una respuesta que está condicionada también por los ideales que desarrollamos a la luz de nuestro entendimiento del propio pasado histórico.[18] Para Marx, en cambio, lo ideal nunca tiene más que una tarea funcional; tarea que, sin embargo, sólo puede llevar a cabo mientras esconda su carácter funcional disfrazado con el carácter de ideal.

[17] Confrontar *C. N.*,[1] párrs. 55-56.

[18] Un ejemplo de este modelo sería el caso de la ley común, la cual se desarrolla de acuerdo con principios que sólo pueden descubrirse estudiando sus antecedentes, pero que no están determinados por ellos.

V

Ahora es posible relacionar estos rasgos de la estructura ontológica en Vico y Marx con sus concepciones de la estructura epistemológica. Podemos empezar por el hecho de que en ambas concepciones de la estructura ontológica existe una distinción entre apariencia y realidad. Para Marx la religión, por ejemplo, en tanto un cuerpo de creencias con demandas de valor de verdad, es una apariencia totalmente falsa, pero funcionalmente necesaria para otra cosa: anhelos, necesidades y deseos que inevitablemente surgen en ciertas circunstancias económicas. Por otra parte, para Vico, a pesar de que las creencias de la religión, de la forma en que surgieron en el pasado son, en gran medida, falsas —los hombres creían que el mundo era un enorme dios viviente: lo cual era falso—,[19] mas no totalmente falsas. Pues para éstas existe verdad en las creencias religiosas y la historia de la religión es la historia de la manera en que los hombres han llegado a comprender esta verdad. La misma diferencia se encuentra entre ambos pensadores, lógicamente, con respecto a los conceptos de ley y de moralidad.

Esta distinción entre apariencia y realidad es fundamental para comprender la epistemología de Marx. La tarea de la ciencia, tal como se concibe en *El capital* es, precisamente, la de exponer la realidad que subyace a las apariencias, ya sea que las últimas se consideren creencias religiosas, o morales, o feudales, o de la misma economía burguesa. Luego entonces, en un mundo en donde la realidad se revela a sí misma tal como es —como ocurre siempre, por ejemplo, al nivel de las fuerzas de producción y como ocurriría en un estado comunista— no habría necesidad de ciencia. Sin embargo, para conocer la historia de cualquier sociedad precomunista se requiere de una ciencia que pueda proporcionar teorías que se ocupen de la distinción entre apariencia y realidad. Y tal ciencia, aplicada a las religiones del pasado, nos daría la historia crítica y materialista de la religión que Marx pide en el inciso *e* anterior.

Empero, es claro que si una historia científica es una historia que muestra las cosas tal como son —es decir, la realidad como realidad y las apariencias como apariencias—, por lo menos dos condiciones deben satisfacerse. La primera es la de ofrecer una descripción del fenómeno en cuestión, sean "realidades" o "apariencias" según la interpretación de Marx, en los términos en que originalmente fueron comprendidas —es decir, en términos que puedan ser aplicados sin invocar la distinción entre realidad y apariencia. Permítasenos, por ser conveniente, llamar a esto "una interpretación de primer orden". De esta manera conoceremos cómo los agentes históricos se veían a sí mismos y cómo vivían sus vidas. La segunda condición, por ende, será la de mostrar la forma en que, dada una teoría que comprenda la distinción entre apariencia y realidad, algunos de los hechos establecidos por la interpretación de primer orden sean clasificados como "reales" y otros como "aparien-

[19] *C. N.*,[3] párrs. 375-380.

cias", de tal manera que podamos ver cómo un conjunto de hechos, de hechos "reales", explique la naturaleza y el surgimiento de los otros, es decir, las apariencias. Se deduce, por lo tanto, que al considerar que la tarea de la ciencia es la de exponer la realidad que subyace a la apariencia, Marx ha planteado un concepto de la ciencia que cuando se aplica a la historia, produce teorías explicativas; y como tal, este concepto presupone otro tipo de ciencia que produzca una teoría de interpretación de primer orden. Sin este último requisito, no podríamos adquirir la información que la primera debe explicar. Marx, sin embargo, no reconoce este hecho.

Podría parecer que este hecho sólo revela que la teoría es deficiente, más que seriamente defectuosa. Pero el hecho de que el predicamento sea más grave que esto se manifiesta al preguntar acerca de la naturaleza de las categorías de interpretación, necesarias para proporcionar una descripción objetiva de las ilusiones del pasado, vistas, como lo requiere la teoría de Marx, no como ilusiones, sino como realidades por los agentes que las abrigaban. ¿Podrían, por ejemplo, ser "puras" las categorías de la interpretación histórica, en el sentido de Kant? Es difícil comprender que Marx pueda aceptar esta posibilidad, tomando en consideración su concepto de cimentación social e histórica de las categorías. De no ser así, ¿podrían ser categorías socialmente encalladas que de algún modo hubiesen escapado a las coacciones de sus orígenes? Obviamente, no podrían ser categorías propias a cada época históricamente determinada, pues éstas no podrían ser aplicadas a un pasado en el cual, se nos informa, ninguna concepción es común con las nuestras. Sin embargo, ¿acaso no podría haber algunas categorías comunes a todas las eras históricas? Aquí la alusión de Marx a Vico, en el inciso *e* anterior podría indicar que es posible. El supuesto de que podemos escribir la historia de la tecnología humana con mayor facilidad que la historia de la tecnología natural, puesto que nosotros hemos hecho la primera, sugiere una razón en virtud de la cual esto debe ser así, a saber: nosotros mismos hacemos la tecnología. Sin embargo, por una paridad de razonamiento, ¿acaso necesitaríamos ocuparnos de todas esas actividades cuya historia queremos escribir, las cuales son tan diferentes y discontinuas con respecto a nuestras actividades históricamente locales? De nuevo, esto no parece una opción abierta a Marx. ¿Podría tal teoría de interpretación apoyarse en presuposiciones acerca de la constancia de la naturaleza humana, como creyó Hume?[20] Si el análisis de la estructuración ontológica dado en la sección anterior es correcto, esta propuesta es igualmente inaceptable, ya que, según la concepción de Marx de la estructura ontológica las únicas limitaciones en la naturaleza humana son aquellas que requiere el hombre para ser un tecnólogo. Finalmente, podemos preguntar si tal teoría ¿se apoyará en una teoría de la continuidad, más que en una teoría de la constancia de la naturaleza humana? De nuevo esto es imposible de acuerdo con los análisis presentados en la sección anterior, en donde Marx ofrece una teoría discontinua de la teoría de la naturaleza

[20] Ver "An Enquiry Concerning Human Understanding", sec. VII, especialmente párrs. 65 *ss.*

humana. Con la cual simplemente no habría continuidad entre nuestra naturaleza y la de las gentes del pasado, cuyo conocimiento podríamos utilizar al tratar de interpretar sus actividades.

Ahora bien, la dificultad, entonces, es que la teoría de la explicación de Marx presupone una teoría de interpretación de primer orden, pero su concepción de la estructura ontológica es tal, que no podemos derivar un conjunto de categorías adecuadas a tal teoría de interpretación. La dificultad puede señalarse en forma de dilema: interpretaciones de primer orden pueden apoyarse en categorías puras; pero esto es imposible, puesto que todas las categorías son categorías encalladas social o históricamente: o bien, estas interpretaciones pueden apoyarse en categorías social o históricamente basadas; lo cual también es imposible, puesto que tales categorías no son las mismas ni son históricamente continuas con los agentes del pasado cuyas prácticas es necesario interpretar.[21]

VI

En esta sección, con la cual concluyo, expondré que Vico ofrece un enfoque más fértil a la solución de estas dificultades, ya que tiene una comprensión más clara que la que hay en Marx de la necesidad de acoplamiento de nuestras teorías de la estructura ontológica y epistemológica una con otra. Al conceder que una historia humana de la tecnología debe ser más fácil de escribir porque nosotros mismos somos productores de esa tecnología, Marx muestra cierta conciencia de esta necesidad. Si los puntos señalados en la sección IV anterior en relación con Vico, están en lo correcto, existen, no obstante, dos condiciones por cumplirse aquí. El historiador no sólo debe emplear su conocimiento de lo que es ser un productor de tecnología para poder comprender sus propósitos, rasgos característicos y demás, sino también debe considerar su tecnología actual como un desarrollo continuo y, hasta cierto punto, racional de la tecnología del pasado; por ende, debe conceder que ciertos propósitos, rasgos característicos y demás son transtemporalmente predictibles. Marx, tal vez, esté de acuerdo con esto en el caso de la tecnología, ya que para su estructuración es una necesidad material absoluta que el hombre sea un tecnólogo. Luego entonces, podemos interpretar una actividad pasada como una forma de tecnología sólo si asumimos que satisface nuestro concepto de tecnología, y que al escribir su historia la podamos ver como parte de un proceso por medio del cual nuestra propia tecnología, para la cual ese concepto es apropiado, ha llegado a ser.[22] En cualquier otra es-

[21] Asumo aquí que tal interpretación de primer orden puede captar el mundo tal como fue para eras históricas pasadas siempre y cuando emplee las mismas categorías propias de esas eras. Resolver las dificultades que surgen al mostrar que realmente se están empleando las categorías correctas, es una empresa inteligible en tanto sea posible, en principio al menos, de tener acceso a esas categorías. Esto es, a mi parecer, lo que es imposible con la descripción de la construcción ontológica de Marx.

[22] Aun en la esfera de la tecnología esta posibilidad se abriría para Marx únicamente si tec-

fera de actividades humanas, sin embargo, las cosas son totalmente distintas. Según la concepción de Marx los cambios en la religión no se determinan por nuevas formas de pensar de los hombres respecto a Dios, o nuevas formas de satisfacer sus necesidades religiosas, sino por nuevas necesidades no religiosas que surgen a instancias de un cambio en la estructura económica. Asimismo, los cambios en la estructura económica no se determinan por lo que ocurre en esa estructura, sino por nuevas necesidades de las fuerzas de producción, por las cuales existe y a las cuales satisface. Por lo tanto, no puede existir coherencia interna en una historia de la religión, de la ley, o de la práctica económica cuando se pretende que las causas del cambio en estas áreas de actividad se encuentran, al menos en parte, en la capacidad de los agentes históricos de reflexionar sobre éstas y cuestionarse a sí mismos acerca de la efectividad con que satisfacen ciertas aspiraciones. Pero si vamos a pensar en las actividades bajo descripciones que no impliquen una u otra aspiración ¿qué nos da derecho a considerar ciertas actividades de los periodos históricos sucesivos como "legales" y otras como "religiosas"? Nuestro procedimiento aquí sería totalmente arbitrario.

Vico evade estas dificultades en virtud de que el discernimiento, que Marx fue capaz de aceptar sólo en el caso de la tecnología, es fundamental a su concepción de cualquier cosa que pueda considerarse como parte de la historia humana y ser conocida como tal. Lo que Marx concede en el caso de la tecnología debe aplicarse también a la religión, la ley, el lenguaje, las prácticas económicas y demás, si hemos de considerar su pasado como parte de la historia humana. Esto significa no sólo que el historiador debe tener razonamientos antecedentes acerca de estas áreas de la actividad humana, debido al entendimiento que de ellas tiene por estar basadas en su propia sociedad; sino que, también, el historiador debe tener una concepción de la estructura ontológica del pasado, la cual le permitirá considerarlas, al igual que el entendimiento que tiene de ellas, como el producto de la reflexión[23] del pasado, sobre estas actividades.[24] Si ha de existir el conocimiento del pasado humano *como* huma-

nologías diferentes sucesivas no son enteramente discontinuas unas con otras sino que están relacionadas por algún principio tal como los fines o las funciones comunes, de manera que no importe cuan grande sea la diferencia de las condiciones en las que las diferentes tecnologías operen, y sea inteligible considerar una como un "desarrollo" de la otra. Lo que se requiere, por lo tanto, es una concepción de la construcción ontológica que permita un concepto transhistórico de la tecnología.

[23] La reflexión, por supuesto, no es la *ocasión* del cambio. Es la razón por la cual aceptamos ese cambio en lugar de otro.

[24] Esto se ofrece sólo como una condición necesaria mas no suficiente del conocimiento histórico. No intento achacar a Vico la idea de que un historiador de la religión debe ocuparse sólo de la religión según se desarrolla a través de los diferentes periodos históricos. Esto es totalmente ajeno a Vico, quien hace mucho hincapié en ciertas ideas penetrantes pertenecientes a diferentes periodos históricos que dan color y unifican las instituciones de cada periodo. Al recalcar que es una condición necesaria, sin embargo, quiero insistir que no sería suficiente considerar la "religión" o la "ley" de un periodo histórico como si fuese algo que pudiese ser comprendido absoluta y enteramente con referencia a su lugar en la totalidad de las prácticas de ese periodo. Esto sería igualmente ajeno a la concepción viquiana del desarrollo histórico.

no, debemos emplear tanto el conocimiento de las modificaciones de la mente humana al construir tal conocimiento, y, al mismo tiempo, insistir que ese conocimiento se utilice para proporcionar una descripción coherente y continua del desarrollo de esas mismas modificaciones. La razón por la cual Vico es capaz de ofrecer un marco más satisfactorio para una teoría de interpretación de primer orden que Marx, se debe al hecho de que Vico comprendió la necesidad de ajustar nuestras concepciones de las estructuras ontológica e historiográfica, de modo que pudieran cumplir con este requerimiento.

Parecería, entonces, que mientras Marx está de acuerdo con Vico en encontrar una conexión entre la estructura ontológica e historiográfica, no ve, sin embargo, la necesidad de relacionarlas por medio de una doctrina de las modificaciones de la mente humana como productos históricos, y debido a ello su concepción de lo que significa para el hombre poseer un ser histórico es menos satisfactoria. De no haber sido así, Marx habría estado en una mejor posición para explicar por qué debe ser más fácil recopilar una historia de la tecnología humana que una historia de la tecnología natural, aunque el recuento que habría recopilado entonces, habría sido muy diferente.

SOBRE "HACER" HISTORIA EN VICO Y MARX

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

TERENCE BALL*

EN SU afán por descubrir influencias intelectuales y conexiones teoréticas entre pensadores de distintas épocas, los estudiosos a menudo confunden referencias casuales o parecidas con hechos reales. Notoriamente este es el caso, de los marxistas y marxólogos que intentan rastrear las fuentes de las ideas de Marx. A menudo, viejos mitos —como el de que Marx era un socialista darwiniano cuyo concepto de la lucha de clases surgió del concepto darwiniano de "la lucha por la existencia"— simplemente han sido perpetuados y embellecidos, en lugar de haber sido reconocidos de manera crítica. En otros escritos he intentado exponer los errores y las exageraciones de una lectura "darwiniana" de Marx;[1] en este ensayo sugiero por qué una lectura viquiana de Marx, o una lectura marxista de Vico, son igualmente inadecuadas. Marx y los marxistas —igual que muchos otros— en ciertos aspectos han malversado a Vico. Esta malversación se apoya, creo, en una mala interpretación, o al menos, mala comprensión de las concepciones de Vico y, en particular, de su doctrina central respecto del conocimiento especial que tenemos de lo que nosotros mismos hemos hecho.

Al abrir camino hacia esta conclusión, haré uso de una serie de argumentos que se entrelazan. Comenzaré por examinar y distinguir entre varios tipos de supuestas "conexiones" entre Vico y Marx. Después consideraré algunas de las más obvias diferencias, a menudo pasadas por alto, entre los dos pensadores. Esto, a su vez, me conduce a investigar acerca de una diferencia no evidente, pero crucial, pienso, entre Vico y Marx, a saber, la gran diferencia entre sus concepciones de lo que significa "hacer" historia y "hacer" sociedad humana. La doctrina de Vico que afirma que podemos conocer la sociedad civil puesto que nosotros mismos la hemos hecho, se apoya, sostengo yo, en la idea comunicativa de hacer (como cuando "hacemos" un acuerdo, o "hacemos" sentido); mientras que la versión de Marx acerca de esta doctrina se basa en un "hacer" en el sentido productivo técnico de la fabricación o la manufactura, y se aplica, por tanto, no sólo a la sociedad humana, sino también a la naturaleza. El resultado de mis numerosos argumentos se resume en verificar que la distancia entre Marx y Vico es más vasta de lo que hasta ahora se creyó.

* Nota del autor: Las ideas centrales y argumentos desarrollados en este ensayo nacieron de estimulantes conversaciones con Sir Isaiah Berlin, James Farr, B. A. Haddock y Giorgio Tagliacozzo. Deseo agradecerles por haberme forzado a aclarar mis mal fundadas ideas y al mismo tiempo eximirlos de toda culpa o responsabilidad en el resultado final.

[1] Ver mi "Marx and Darwin: A Reconsideration", *Political Theory*, 7 (noviembre 1979): 469-483.

I

La idea de que Vico era en algo un protomarxista, o Marx un viquiano de nuestros días, parece deberse más a marxistas porteriores que al mismo Marx. Se cree que Marx no leyó a Vico antes de 1862, o alrededor de esta fecha, tiempo después de que la cimentación de su sistema había sido establecida y aun entonces hizo sorprendentemente pocas referencias sobre el "viejo napolitano".[2] La "ocupación predilecta" de Marx, lo ha confesado, era la de ser "ratón de biblioteca";[3] aparentemente en el curso de esta ocupación dio con la *Ciencia nueva* de Vico, inmediatamente la leyó —o más bien, devoró— y luego la recomendó con mucho entusiasmo a Ferdinand Lassalle. Con la advertencia de que el original sería difícil de leer, no sólo por el hecho de estar escrito en italiano, sino, peor aún, en el "muy intrincado idioma napolitano" (*sehr verzwicktem neapolitanischen Idiom*), Marx recomendó la traducción francesa de 1844, de la cual citó varios pequeños pasajes "para abrir su apetito".[4] Añade que ha tratado de encontrar los escritos jurídicos de Vico, sin éxito.[5]

Igual que la mayoría de los lectores de Vico, Marx quedó impresionado con su originalidad y erudición y se divirtió con sus extraños despliegues de fantasía filológica.[6] Pero un aspecto del pensamiento de Vico impresionó a Marx enormemente, a saber: la idea de que los hombres hacen su propia historia y pueden, por lo tanto, conocerla de un modo en que no pueden —en verdad no pueden— conocer lo que ellos no han hecho. En una "importante nota de pie de página"[7] en *El capital I* Marx escribe:

> Darwin ha atraído nuestro interés en la historia de la tecnología, es decir, en la formación de los órganos de plantas y animales, los cuales sirven como instrumentos para preservar la vida. ¿Acaso no merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre, órganos que son la base material para toda organización social? Y ¿acaso, esa historia no sería más fácil de recopilar? Puesto que, como Vico dice, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, pero no la segunda.[8]

[2] Marx a Engels, abril 28, 1862, en "Marx and Engels, Werke" [en adelante MEW] (Berlín: Dietz Verlag, 1972), vol. 30, p. 228. Ver también Eugene Kamenka, "Vico and Marxism", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comp. Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), esp. p. 138; y Martin Jay, "Vico and western Marxism", en *Vico: Past and Present*, comp. Giorgio Tagliacozzo (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981) vol. II, pp. 195-212.

[3] Citado en David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (Londres: Macmillan, 1973), p. 457.

[4] Marx a Ferdinand Lassalle, abril 28, 1862,MEW, vol. 30, p. 622. [Esta carta se discute extensamente en el ensayo de Arshi Pipa "Marx's Relation to Vico: A Philological Approach", en el presente volumen, pp. 290-325.]

[5] *Ibid.*, p. 623.

[6] Marx a Engels, abril 28, 1862, MEW, vol. 30, pp. 227-228.

[7] Max Harold Fisch, introducción a *The Autobiography of Giambattista Vico* (Ithaca, N. Y.: Great Seal Books, 1963), p. 104.

[8] Marx, *Capital* (Nueva York: International Publishers, 1967), vol. I, p. 372.

Marxistas y marxólogos han abusado mucho en verdad, tal vez demasiado de este pasaje. Escasas tres frases metidas en una sola nota de pie de página en un libro de más de 800 páginas, y que parecen ocurrir casi como una idea tardía o un complemento al texto, difícilmente bastan para mostrar que Marx tenía una gran deuda intelectual con Vico. Y, a pesar de esto, por casi un siglo, marxistas y marxólogos han insistido en el hecho de que la referencia de Marx a Vico señala un importante enlace entre los dos pensadores.

Las aseveraciones sobre la existencia de tal conexión generalmente toman una de dos formas, algunos críticos disputan que el lazo de unión envuelve una influencia directa y otros sostienen con menos precisión que existen afinidades temáticas profundamente arraigadas entre Vico y Marx. Una afirmación del primer tipo es promovida por M. Rubel, quien mantiene que la "visión prometeica de la historia" de Marx deriva en gran parte de su lectura de Vico.[9] Tal supuesto es poco plausible considerando que Marx llegó a su visión de la historia mucho antes de haber leído a Vico y que Hegel, para el caso, estaba más a la mano. Rubel no es el único en insistir que tal enlace existe. Christopher Lasch, que toma de Vico el título de su libro —*The World of Nations*—, escribe que "el principio de Vico (que podemos comprender el mundo de las naciones puesto que nosotros mismos lo hicimos) proporciona un apoyo indispensable a la crítica marxista de la economía política".[10] La aserción de Lasch, sin embargo, no es más plausible que la de Rubel, nuevamente por la misma razón, a saber: las directrices más importantes de la crítica de Marx a la economía política fueron asentadas en el *Grundrisse* de 1857/1858 —cinco años antes de que el vicio de la lectura de Marx lo llevara a encontrar la *Ciencia nueva* de Vico. El apoyo real o imaginado provisto por Vico fue, sin duda, bien recibido; pero difícilmente era "indispensable". De otra suerte, piensa uno, Vico habría merecido más que una pequeña nota al pie de página en la obra magna de Marx.

Ahora bien, si los supuestos sobre la influencia directa de Vico son fácilmente refutables, otro tipo de aseveraciones, en cambio, son difíciles de precisar, no se diga criticar o refutar. Me refiero, por supuesto, a la afirmación de que existen afinidades, electivas u otras, entre los dos pensadores y que el historiador de ideas sólo debe señalarlas. Sin duda existen paralelos y semejanzas, algunos muy sorprendentes, entre Vico y Marx. Sin embargo, éstos

[9] Maximilien Rubel, *Karl Marx: Essai de Biographie intellectuelle* (París: M. Rivière, 1957), p. 315. Con un humor similar Shlomo Avineri escribe sobre el "endeudamiento de Marx con Vico" por haber sido "el primero en haber sugerido que el hombre se crea a sí mismo por su propio trabajo". Ver Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 77. En realidad Avinieri está equivocado en ambos puntos. Si mis argumentos son correctos, Marx no tenía una deuda importante con Vico. Ni fue Vico el primero en sugerir que el hombre se crea a sí mismo con su propio trabajo. Mucho antes que Vico, Cicerón escribió: "...con el empleo de nuestras manos, damos ser dentro del reino de la Naturaleza, a una segunda naturaleza para nosotros." (*De Natura Deorum*, II, 60.) Pero Cicerón (igual que Aquino y Marx, a diferencia de Vico) entremezcla la crucial distinción clásica entre hacer o producir (*poiesis*) y actuar (*praxis*). Ver sección III del presente ensayo.

[10] Christopher Lasch, *The World of Nations* (Nueva York: Knopf, 1973), p. 312.

no son muy profundos, pienso, ni son especialmente llamativos cuando se consideran a la luz de las vastas y profundas diferencias entre los dos pensadores. No puedo aquí, por falta de espacio, sustanciar esta arrolladora aseveración. En cambio, en las secciones que siguen me concentraré sobre muchas llamativas diferencias. Quiero ocuparme en particular sobre la comprensión —o más bien la mala comprensión— de Marx y los marxistas respecto del parecer de Vico según el cual podemos conocer la historia humana porque nosotros mismos la hemos hecho. Puesto que es esta doctrina viquiana, más que ninguna otra, de la que Marx, y más tarde los marxistas —incluyendo al yerno de Marx, Paul Lafarque, Georges Sorel, Antonio Labriola y León Trotsky— se apoderaron e interpretaron como una anticipación de la concepción materialista de la historia.[11]

Considérese el caso de Sorel. Su estudio de Vico lo condujo a adoptar una versión peculiarmente viquiana del marxismo en los años menguantes del siglo XIX.[12] Encontró dos doctrinas viquianas especialmente atractivas. La primera fue la noción de los *ricorsi*, las renovaciones periódicas de energía ética y entusiasmo que preceden y anuncian nuevas épocas. La segunda —y para nuestros propósitos más pertinente— es la noción de Vico que postula que los hombres hacen su historia. Ingeniero de profesión, Sorel quedó particularmente impresionado por la idea de que el hombre *hace* el mundo social en igual forma que el ingeniero construye puentes y presas. Estos dos elementos los une de un modo particular y novedoso. Confiaba en que el siguiente *ricorso* revelaría y sería producido por un nuevo tipo de héroe singularmente adaptado a las peculiaridades y posibilidades de la nueva era. Para Sorel, afirma Hughes, "artesanos y técnicos —los héroes de la era de la máquina— ofrecían los más elevados ejemplos contemporáneos de moralidad".[13] La noción de "solidaridad mecánica" de Durkheim sufre un marcado giro literario en manos de Sorel. Creía, como observa Berlin, que "La maquinaria es un cemento social más efectivo... más aún que el lenguaje", y que "la fábrica debía convertirse en el vehículo de la poesía social de los productores modernos".[14] (Aquí se escuchan ecos de la celebración que Marx hace

[11] Ver Paul Lafargue, *Karl Marx: His Life and Work* (Nueva York: International Publishers, 1943), p. 15, y *Le Déterminisme Économique de Karl Marx* (1907), 3a. ed. (París: Marcel Giard, 1928), cap. 3, "Lois historiques de Vico", pp. 24-33; Georges Sorel, "Étude sur Vico", *Devenir Social*, 2 (Oct.-dic., 1896), *passim*; Antonio Labriola, *Essays on the Materialist Conception of History*, primera publicación 1896 (Nueva York: Monthly Review Press, 1966), esp. pp. 120-121, 163, 215-218 y 232-233; y Leon Trotsky, *My Life* (New York: Pathfinder Press, 1970), pp. 119, 122, en donde se refiere al impacto de los *Ensayos* de Labriola, que Trotsky leyó en una traducción francesa durante su primer encarcelamiento en 1898.

[12] Sorel, *op. cit.* Ver también George Lichtheim, *From Marx to Hegel* (Nueva York: Herder and Herder, 1971), pp. 101, 111; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, edición corregida (Nueva York: Vintage Books, 1977), cap. 5 esp. pp. 171-172; e Isaiah Berlin, "Georges Sorel", en su *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, comp. Henry Hardy (New York: Viking, 1980), pp. 296-332.

[13] Hughes, *op. cit.*, p. 172.

[14] Berlin, *Against the Current*... p. 308.

de la fábrica como salón de clases de la revolución.)[15] Según Berlin, Sorel se clasifica como "uno de los pocos lectores perceptivos [de Vico] del siglo XIX".[16] Sin duda esto es enteramente correcto en algunos aspectos. Pero, creo, puede engañar en un sentido que por mucho tiempo ha sido pasado por alto. Sorel —igual que Marx antes que él— entendió mal a Vico en un aspecto crucial, y al no comprender su significado, arguyo, lo mal interpretó como un protomarxista, en cierto sentido.

Simplemente, tanto Sorel como Marx comprendieron mal lo que Vico significaba al decir que nosotros *hacemos* el mundo social. Creyeron que Vico se refería a "hacer" en el sentido técnico de construcción, fabricación, producción o manufactura; mas sostengo, de hecho, que el significado de "hacer" para Vico se remonta a la distinción clásica entre la *technè* de los artesanos y la *praxis* de miembros participantes de comunidades históricamente situadas. El "hacer" a que Vico se refiere no es la actividad técnica productiva del *homo faber*, sino la creatividad "práctica" de ciudadanos participantes. Antes de considerar como tal este argumento, en relación con una diferencia poco visible entre Vico y Marx, me gustaría primero mostrar algunas de sus diferencias más obvias.

II

Dos diferencias entre Vico y Marx son cruciales y demasiado obvias como para pasarse por alto. La primera es el hecho de que Vico era un devoto cristiano y Marx un ateo.[17] Cualquiera que pretenda vincular el pensamiento de Marx con el de Vico debe, de alguna manera, tender un puente entre ellos. Con respecto a esto, algunos críticos han sugerido que, después de todo, Vico no era un devoto cristiano; que dio un lugar a Dios en su sistema, tan sólo por temor a la represalia de la Inquisición; y que sus referencias a la divina providencia eran meramente metafóricas. James Morrison, por ejemplo, sostiene que "la idea de la divina providencia para Vico es simplemente una metáfora para la ironía de la historia".[18] Y Edmund Wilson dice que "en la ciudad católica de Nápoles, a la sombra de la Inquisición, Vico debía mante-

[15] En el *Manifiesto comunista*. Véase Marx y Engels, *Selected Works*, en un volumen [MESW] (Nueva York: International Publishers, 1968), pp. 43-46.

[16] Berlin, *Against the Current*... p. 301.

[17] Curiosamente, Marx negaba que fuese un ateo, en el sentido estricto de la palabra, la negación de algo irreal, es decir, Dios. Ver Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Nueva York: International Publishers, 1964), pp. 145-146. Baste decir que, en todo caso, no era creyente.

[18] James C. Morrison. "How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's New Science", *Philosophy and Rhetoric*, 12 (Otoño 1979): 256-261, a 259. Otro argumento con relación al hecho de que Vico realmente no significaba lo que decía, ver Frederick Vaughan. *The Political Philosophy of Giambattista Vico* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1972), *passim*. Vaughan, discípulo del finado profesor Leo Strauss, sigue a su mentor al elevar la sola posibilidad de que un autor que temía persecución escribiese cautelosa y circunspectamente en todo un penetrante principio de interpretación textual. Ver Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952), *passim*.

ner a Dios en su sistema",[19] implicando con ello que Vico, de haberse atrevido, lo habría suprimido totalmente —como si Vico dijese de Dios lo que Laplace dijo: *Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*.[20] Si Vico fuese el pensador seglar que los señores Morrison y Wilson pintan, evidentemente sería más fácil reconciliar su pensamiento con el de Marx. Pero Vico no era un pensador seglar. Dios no era para él una hipótesis, mucho menos prescindible; tampoco sus referencias a la divina providencia eran meramente metafóricas. Como observa el profesor Fisch, la teoría de la divina providencia de Vico "no es meramente una presuposición de [su] ciencia, sino una parte integral o el 'aspecto principal' de ella" —en pocas palabras, "una declaración de fe" que anima su pensamiento y da coherencia a su sistema.[21]

La segunda diferencia importante entre Vico y Marx puede, creo yo, derivarse de la primera. Marx es un monista y Vico un dualista. Es tan dualista, en verdad, como Descartes, su *bête noire*, lo fue; aunque, como subraya Berlin, su dualismo se "extiende a través de una parte diferente del mapa metafísico".[22] Como ateísta y declarado opositor de todo dualismo, Marx difícilmente pudo aceptar la versión de Vico de la doctrina que sostiene que conocemos lo que nosotros mismos hemos hecho. Puesto que esta doctrina gnoseológica, tal como Vico la plantea, apunta a un irreductible dualismo ontológico —esto es, a una división entre lo que Dios ha hecho y lo que el hombre ha hecho. "La historia natural" es la historia de lo que Dios ha hecho —la naturaleza— y "la historia humana" es la historia de lo que el hombre ha hecho —la sociedad civil o el "mundo de las naciones". Así como nosotros tenemos un conocimiento especial —conocimiento *per caussas* [*sic*], "por las causas"— de lo que hemos hecho, sólo Dios tiene el conocimiento íntimo "del hacedor" de la naturaleza.[23] Tal conocimiento de la naturaleza no es accesible al hombre, ya que este meramente toma a la naturaleza tal como la encuentra; debido a que él no es su creador, la naturaleza permanece oscura y no totalmente accesible a la inteligencia del hombre. El caso de la sociedad

[19] Edmund Wilson, *To the Finland Station* (Nueva York: Anchor Books, 1953), p. 467.

[20] La leyenda dice que ésta fue la respuesta de Laplace cuando Napoleón preguntó en dónde debía estar Dios en su *Système du Monde* (1796). Ver Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), p. 276.

[21] Max Harold Fisch, Introducción a *The New Science of Giambattista Vico* [*C. N.*,] (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), p. xxxii. El autor de *Scienza nuova* era, como Berlin justamente opina, "un piadoso, aunque peculiar cristiano": *Vico and Herder* (Nueva York: Viking, 1976), p. 70.

[22] Berlin, *Vico and Herder*, p. 121.

23 La frase pertenece al profesor Jaakko Hintikka. Ver su "Practical vs. Theoretical Reason. An Ambiguous Legacy", en Practical Reason, comp. Stephan Körner (Oxford: Blackwell, 1974), cap. 3. El doctor Andrew Harrison, en Making and Thinking (Londres: Harvester Press, 1978), p. 152, atribuye la frase a Vico, erróneamente, creo. Por desgracia, ambos, Hintikka y Harrison, como muchos escritores modernos, incluyendo a Marx, confunden y fusionan el conocimiento "práctico" del actor (o hacedor) con el conocimiento "técnico" del productor. El resultado, en lo que respecta a la lectura de Vico, es poco menos que desastroso. Hintikka, como Marx, sostiene que los hombres tienen un "conocimiento de hacedor" siempre creciente sobre la naturaleza, proposición que justamente es atribuible a Marx, pero no a Vico (ver Hintikka, pp. 87-88). Ver secciones III y IV del presente ensayo.

humana es un asunto muy diferente, puesto que el hombre mismo la ha hecho, de donde se infiere que tiene un conocimiento casi divino de su estructura, propósito y operación. En un pasaje, bien conocido y a menudo citado, Vico trata sobre el origen divino de su dualismo ontológico y gnoseológico de manera sumamente explícita:

> Pero en esta noche de densa oscuridad que envuelve a la más remota antigüedad, tan distante de nosotros, aparece la luz eterna que nunca se apaga de esta verdad que está más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, y sus principios, por lo tanto, deben encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente. Quienquiera que reflexione sobre esto, no puede menos que maravillarse de que los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, la cual, puesto que Dios la hizo, sólo Él conoce; y de que hayan abandonado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, el cual, puesto que los hombres lo hicieron, pueden llegar a conocer.[24]

Este cautivador pasaje contiene la exposición más concisa de la versión de Vico de la doctrina medieval (que ya se encuentra en Aquino y antes que él en San Agustín) según la cual *verum et factum convertuntur*: que el conocimiento y la creación son uno sólo.[25] Tal como Dios puede conocer a la naturaleza porque Él la ha hecho, los hombres pueden conocer la sociedad porque ellos la han hecho.

Me desvío ahora hacia el argumento central de este ensayo, a saber: que Vico y Marx se referían a cosas muy distintas con el término "hacer"; que Vico emplea "hacer" en un sentido comunicativo, mientras que Marx se refiere a "hacer" en el sentido de transformar técnicamente la naturaleza como en la fabricación, la producción o la manufactura; y que en términos de la distinción clásica, señalada por Aristóteles, entre actuar (o hacer) y crear, Vico implícitamente se basa en la primera y Marx explícitamente se apoya en la segunda.[26] Comenzaré con una digresión acerca de la distinción señalada por "el maestro de aquellos que saben".[27]

III

Aristóteles señaló la distinción entre *theoria*, *poiesis* y *praxis*, ligándolos con tres tipos de conocimiento categóricamente distintos y tres correspondien-

[24] *C. N.*, párr. 331.

[25] Ver Karl Löwith, " 'Verum et factum convertuntur': le premesse teologiche del principio di Vico e le loro conseguenze secolari", en Antonio Corsano *et al.*, *Omaggio a Vico* (Nápoles: Morano, 1968), pp. 73-113.

[26] Por ende estoy en desacuerdo con la fugaz afirmación de que Vico "no distingue, como lo hizo Aristóteles, entre 'hacer' [o actuar] y 'crear'; y que tampoco para sus propósitos era necesario": *Vico and Herder*, p. 107, n. 1.

[27] *'l maestro di color che sanno*: peán de Dante a Aristóteles (*Inferno*, Canto IV, 130-131). Respecto de la relación entre Vico y Dante ver Glauco Cambon, "Vico and Dante", en Tagliacozzo y White, *op. cit.*, pp. 15-28.

tes modos de vida (*bioi*).[28] *Theoria* es la actividad de contemplar lo que es inmutable, eterno y divino; "conocimiento teorético" es el conocimiento cierto (*episteme*) de estos objetos y relaciones inalterables y el *bios theoretikos* es el modo de vida dedicado a esta solitaria empresa. *Poiesis* es la actividad productiva de los artesanos o artífices; su conocimiento es "técnico" y se muestra en la habilidad particular o *technè* con la cual transforma materiales naturales en objetos o artefactos útiles a la humanidad. *Praxis* es la actividad comunicativa del ciudadano; su conocimiento "práctico" (*fronesis*) es el conocimiento de los otros hombres como él mismo —de sus pensamientos, ambiciones y aspiraciones, sus esperanzas y sus miedos— y se adquiere en y a través de sus acciones e interacciones con ellos. A diferencia del artesano que trabaja con materiales tangibles, los que se dedican a la actividad *bios politikos* "trabajan" con palabras: el habla (*lexis*) es su medio y la retórica es su arte. La retórica, el arte político por excelencia, apela literalmente al sentido común, es decir, el sentido y las sensibilidades compartidas por una asamblea, o aun por todo un pueblo —lo que los romanos más tarde llamaron *sensu communis*.[29]

Ahora bien, en la transición de la polis pagana a la cosmópolis cristiana, ocurrieron varios cambios importantes en la distinción de Aristóteles. Para nuestros propósitos, los cambios más importantes conciernen a la curiosa fusión de actividades "prácticas" y "productivas" (de tal manera que, de ahí en adelante, se podía, por ejemplo, hablar de hacer una vasija, como de una tarea "práctica"). El caso de Santo Tomás de Aquino tal vez sea particularmente instructivo. Santo Tomás ciertamente conocía bien la distinción entre *poiesis* y *praxis*, y cuando comenta sobre Aristóteles convierte esos quehaceres en *factio* y *actio* respectivamente. Sin embargo, como señala Lobkowicz:

> ...cuando no comenta sobre Aristóteles y trata en general sobre las acciones humanas, continuamente ilustra *actio*, la contraparte medieval de *praxis* con actividades de producción. Esto es más que un descuido conceptual, de lo cual Santo Tomás difícilmente puede acusarse. Entre otras cosas, se trata de una consecuencia de la idea, ajena a los griegos, de que Dios ha creado el mundo, y en ese marco *mutatis mutandis* puede entenderse como productor ...esto lleva a un inmenso aumento en el valor de *poiesis* y eventualmente a la desaparición de la distinción entre *praxis* y *poiesis*.[30]

[28] Aristóteles en, por ejemplo, la *Ética Nicomaquea*, Libro VI, secs. 4-5. Véase, además, Nicholas Lobkowicz, "On the History of Theory and Praxis", y mi "Plato and Aristotle: The Unity Versus the Autonomy of Theory and Practice", ambos en *Political Theory and Praxis: New Perspectives*, comp. Terence Ball (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977).

[29] Vico, *C. N.*, párrs. 142, 145, 311. Respecto del significado y la importancia *Sensus communis* particularmente para Vico, ver Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trad. G. Barden y J. Cumming (Nueva York: Seabury Press, 1975), pp. 19-29; y John Michael Krois, "Vico's and Peirce's 'Sensus Communis' ", en *Vico: Past and Present*, comp. Tagliacozzo, *op. cit.*, vol. II, p. 58-71.

[30] Lobkowicz, *op. cit.*, pp. 22-23.

En los escritos de Marx, como enseguida propongo, esta distinción desaparece completamente; tan completamente que *praxis*, término que emplea, se refiere a la transformación técnica de la naturaleza a través del trabajo productivo. En *Ciencia nueva* de Vico, en cambio, la distinción clásica entre *poiesis* y *praxis* es oscura, pero no, creo, está obliterada.

La distinción clásica entre actuar (o hacer) y crear se oscurece en *Ciencia nueva* de una manera parecida y, en gran parte, sospecho, por la misma razón por la que se oscurece en Aquino. Si el hombre es como Dios en su habilidad de conocer lo que él mismo ha hecho, y si la creación de Dios del mundo natural entra en la clasificación de *factio* (la contraparte medieval de *poiesis*), entonces la creación del hombre y el conocimiento del mundo civil igualmente deben ser de carácter técnico o "poético". Y por cierto Vico es etimológicamente explícito en este punto. Denomina "poética" a la sabiduría de nuestros distantes ancestros, no sólo por el hecho de que su metafísica —su intento por comprender el mundo— estuviese expresada en el lenguaje de la poesía, sino porque quienes la hicieron "eran llamados 'poetas', que en griego es 'creadores'".[31] La *palabra* a la que se refiere es claramente *poiesis* o hacer; sin embargo, quiero sugerir, que el *concepto* al cual implícitamente se refiere no es *poiesis* sino *praxis*.[32]

Poiesis originalmente se refería, como hemos visto, a la clase de actividades técnicas instrumentales dirigidas a producir objetos tangibles como vasijas y sillas, mientras que *praxis* comprendía las actividades "prácticas" intangibles, pero socialmente indispensables de comunicación y de dar sentido juntos. Sin embargo, conocimiento "poético" o sabiduría, tal como Vico lo entiende, no tiene conexión con *poiesis* en el sentido clásico, puesto que no se ocupa de la transformación de las sustancias naturales en objetos tangibles o artefactos. La metafísica poética no es un intento de "hacer" en el sentido de fabricación o manufactura, sino, más bien, de crear significado y dar sentido a un mundo que de lo contrario sería incomprensible.

En nuestro intento colectivo de dar sentido a nuestro quehacer, creamos el mundo en que vivimos, el mundo de naciones. Las sociedades son las creaciones comunicativas de sus miembros, pasados y presentes.[33] Los sistemas políticos y los códigos de leyes, al igual que los poemas épicos, son creaciones

[31] *C. N.*, párr. 376.

[32] Otros escritores, en especial el doctor Haddock, similarmente han sugerido que Vico no se refiere a "hacer" en el sentido técnico instrumental. Véanse B. A. Haddock, "Vico on Political Wisdom", *European Studies Review*, *8* (1978): 165-191, en p. 87; Berlin, *Vico and Herder*, pp. xvi, 107; y Fisch, Introducción a *C. N.*, p. xl. Ellos, sin embargo, no siguen el razonamiento del modo en que pretendo hacerlo en la sección III del presente ensayo.

[33] *Cf.* Dewey observa que "La sociedad no sólo continúa existiendo... *por* la comunicación, sino que también justamente puede decirse que existe *en*... comunicación. Hay algo más que una liga verbal entre las palabras, común, comunidad y comunicación. Los hombres viven en una comunidad en virtud de lo que tienen en común; y la comunicación es el medio por el cual llegan a poseer cosas en común..." —John Dewey, *Democracy and Education* (Nueva York: Macmillan, 1916), pp. 4-5. Al poner de relieve las nociones gemelas de comunidad y comunicación, Dewey reitera un tema desarrollado por el olvidado filósofo americano Charles Sanders Peirce, quien recientemente ha sido resucitado por el profesor Jürgen Habermas. Mi gran deuda con Habermas (y por ende con Peirce) es suficientemente evidente a lo largo del presente ensayo.

comunicativas de un pueblo entero, no invenciones ni obra de algún individuo. Éstas surgen del discurso diario de un pueblo en busca de sentido y significado compartido; y siendo incapaces de acreditar su propio genio colectivo, conciben estas ingeniosas creaciones como "productos" de individuos heroicos y semejantes a Dios —de Homero, de Solón y Licurgo, de Rómulo.[34] Aunque de hecho sea todo el pueblo, hablando y actuando todos juntos, quienes crean poemas y políticas. Son ellos, sostiene Vico, quienes tienen (o más bien *pueden* tener) una comprensión especial y un conocimiento de su propia creación, y quienes en este sentido son semejantes a Dios.

Dos interrogantes surgen aquí. Primero, ¿cómo puede decirse que una persona o un pueblo "hace" o "crea" algo "comunicativamente"? Segundo, ¿en qué sentido es tal creación y el conocimiento de ella semejante a Dios? Se objetará, sin duda, que Dios no creó el mundo de la naturaleza de la manera en que el hombre creó el mundo de las naciones, es decir, comunicándose e interactuando con otras criaturas semejantes a Él. Dicho de otra manera: si la *praxis* se refiere a la acción comunicativa o interacción entre iguales, entonces, seguramente Dios —quien es único y por ende sin iguales— no se emplea y ciertamente no puede emplearse en la *praxis*. Sin embargo, sí puede emplearse en la *poiesis* que no involucra a otros seres como Él. Me ocuparé primero de la segunda pregunta.

Primero, Dios efectivamente creó el mundo de la naturaleza en un sentido singularmente "comunicativo". Puesto que lo creó *ex nihilo*, y —más significativo aún— por la Palabra. "En el principio fue la Palabra, y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios... Todas las cosas fueron creadas por Él..." y hechas, además, por la palabra hablada: "Y Dios dijo, Hágase la luz; y se hizo la luz."[35] Y de este modo Dios creó el mundo de la naturaleza —el sol, la luna y las estrellas, la tierra y los océanos, las plantas y los animales. Finalmente creó, "a su imagen y semejanza" una criatura comunicativa: el hombre.

Ahora bien, tal como la Palabra de Dios creó el mundo de la naturaleza, así las palabras del hombre crean el mundo de naciones. Los creadores de este mundo son semejantes a Dios, en la medida en que crean *ex nihilo* y por la palabra. Vivimos, después de todo, en un mundo de palabras: estas son los "materiales" de los cuales la sociedad está "hecha". Vico, cuya especialidad académica era la retórica, estaba muy impresionado por el poder creativo del lenguaje. Los hombres crean su mundo con sus expresiones, tal como "creamos" obligaciones al "hacer" promesas.[36] Por medio del lenguaje, no sólo

[34] *C. N.*, Libro III, esp. sec. II; párrs. 414-417, 423, 469, 561-562 y *ss.*

[35] Juan, I, 1-3; Génesis I, 1-27.

[36] Tal vez es significativo el hecho de que no hablamos (digamos) de prometer en la jerga "técnica": por ejemplo, no hablamos de producir o manufacturar promesas y obligaciones. Difícilmente sabríamos qué pensar de alguien que pretendiera "fabricar" o "manufacturar" promesas (cabría preguntar ¿son estas promesas falsas o ficticias?). Esto no es sólo un juego de palabras; provee una clave conceptual y sirve (en el verdadero sentido viquiano) para recordarnos una verdad tan obvia como para no pasarla por alto. Sólo podemos empezar a comprender el sentido en el que "hacer" promesas y "crear" obligaciones *se diferencian* de otros tipos de hacer prestando

nombramos, denotamos o describimos, también llevamos a cabo las acciones y perpetuamos las prácticas de las que depende la sociedad.[37] Tan poderosa y penetrante es esta característica del lenguaje, que nuestros ancestros fueron llevados a creer que las mismas palabras utilizadas al llevar a cabo acciones —prometer, bendecir, perdonar, etcétera— eran por sí solas mágicas.

El mundo de las naciones está constituido de manera conceptual y comunicativa, por lo cual difiere radicalmente del mundo de la naturaleza; y las ciencias humanas deben, por fuerza, diferenciarse de las ciencias naturales, en principio. El científico natural, en cierto sentido (reconocido como problemático), puede describir o referirse a un mundo preexistente: estrellas y galaxias, por ejemplo, existieron antes de los conceptos de "estrella" o "galaxia". Nuestros conceptos políticos y sociales, en cambio, no describen, denotan o se refieren a un mundo preexistente, sino que realmente *constituyen* ese mundo. Antes de que existiesen los conceptos de "promesa" y "obligación", no existían promesas y obligaciones. Nuestros conceptos sociales y políticos por sí mismos constituyen la realidad social; figuran en la creación y el mantenimiento del mundo en el cual vivimos y actuamos. Si el significado compartido o el orden social están conceptual o comunicativamente constituidos, entonces, razona Vico, no pueden imponerse desde fuera; no pueden ser el producto de un creador de leyes solitario —un Solón o un Licurgo o un Draco— cuyas leyes y preceptos literalmente serían incomprensibles, y no tendrían significado, a menos que estuviesen basados en los términos de un sentido común preexistente, es decir, el *senus communis* comunicativamente constituido.[38]

La "llave maestra" de la ciencia nueva de Vico se encuentra rastreando las modificaciones de la mente humana para dispersar los mitos y mistificaciones que nos impiden ver nuestras propias creaciones tal como son. La historia humana es la historia de conceptos o ideas cambiantes; es la historia de las automodificaciones sucesivas de la mente. Los secretos ocultos por mucho tiempo para nosotros, pueden liberarse y revelarse, pero sólo con grandes dificultades. Para ello se requiere un método especial. El método, único en las ciencias humanas, es la reconstrucción imaginativa —*fantasia*— o simple-

atención a lo que ordinariamente decimos (o no decimos). El lenguaje ordinario es un depositario del sentido común, es decir, del sentido y sensibilidad compartidos que constituyen lo que los romanos llamaron *sensus communis* y lo que nosotros podemos llamar "cultura" o "tradición". El resucitador moderno de esta idea es, por supuesto, Ludwig Wittgenstein. Ver Emanuele Riverso, "Vico and Wittgenstein", en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comp. Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 263-273; y Stuart Hampshire, "Vico and the Contemporary Philosophy of Language", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps. Tagliacozzo y White, *op. cit.*, pp. 475-481.

[37] *Cf.* Berlin, *Vico and Herder*, pp. 50-51; y Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 236-247. Arendt, en particular, encarece el carácter socialmente constitutivo de tales expresiones "ejecutables" como prometer y perdonar.

[38] Vico, *On the Study Methods of Our Time*, trad. al inglés de Elio Gianturco (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1965), cap. 7, reprocha a Descartes (con su noción "teorética" de egos solitarios desapasionados y desconectados) por su falta de "sentido común". *Cf.* Arendt, *op. cit.*, p. 283; y Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, trad. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 43-46.

mente, como dice Vico en otra parte, "reflexión".[39] Sólo con la reflexión o recreación imaginativa podemos adquirir el conocimiento *per caussas* de nuestra propia creación colectiva.

Nuestro carácter de dioses se revela sólo en nuestras creaciones comunicativas, es decir, en nuestra *praxis*. Nuestras transformaciones técnicas del mundo natural, en cambio, no confieren ningún privilegio especial de conocimiento. Los secretos y la estructura esencial de la naturaleza deben permanecer, por siempre, oscuros para nosotros. El mundo de la naturaleza, por ser creación de Dios, es completamente significativo sólo para Él. El mundo de las naciones, en cambio, es nuestra propia acción colectiva y, por lo tanto, es tan significativo para nosotros, como la naturaleza es para Dios.

Al distinguir de esta manera entre historia natural e historia humana, Vico da a Dios lo que es de Dios y al hombre lo que es del hombre. El par jamás se ha de juntar. Esta concepción, como enseguida veremos, es muy distinta de la concepción de Marx de "hacer" historia y de su visión monista de la relación entre el hombre y la naturaleza.

IV

Para Marx la historia humana es la historia de la autotransformación de la especie humana, del desdoblamiento y desarrollo de las potencialidades humanas latentes, a través de su propio trabajo como medio de transformar la naturaleza. "La narración de la historia", dice Marx, "debe siempre partir de estas bases naturales [*natürlichen Grundlagen*] y sus modificaciones en el curso de la historia, a través de la acción de los hombres".[40] Las "modificaciones" a las cuales se refiere Marx, no son las "modificaciones de nuestra propia mente humana"[41] de las que habla Vico, sino nuestras sucesivas modificaciones del medio ambiente natural y, en consecuencia, de nuestra organización social y nuestras autoconcepciones ideológicas. Luego entonces, por "acción de los hombres" (*Aktion des Menschen*) Marx entiende, no la acción o *praxis* en el sentido comunicativo clásico, sino como *poiesis* —es decir, el trabajo transformador de la naturaleza o "producción".[42]

Irónicamente, la asimilación de las actividades "prácticas" a "productivas", iniciada por los Escolásticos Cristianos, fue llevada a su conclusión lógica por Marx. Para Marx *praxis* se convierte en sinónimo de "producción" material y, por lo tanto, mental. "Los hombres, dice Marx, empiezan a distinguirse de los animales tan pronto como empiezan a *producir* [*produzieren*] sus medios de subsistencia"; y su modo de vida se determina o adquiere for-

[39] *C. N.*, párrs. 338, 378 y 236.

[40] Marx y Engels, *The German Ideology* (Nueva York: International Publishers, 1963), p. 7.

[41] *C. N.*, párr. 331.

[42] Ver, por ejemplo, Lobkowicz, *op. cit.*; Axelos, *Marx, Penseur de la Technique* (París: Editions de Minuit, 1969), esp. cap. 7; Arendt, *op. cit.*, cap. 3; Habermas, *op. cit.*, cap. 1, y su *Knowledge and Human Interests*, trad. al inglés de Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), cap. 3.

ma (*bedingt*) con los requerimientos de la producción material. "Lo que son, por tanto, coincide con su producción, con lo *que* producen y con la manera *cómo* lo producen. La naturaleza de los individuos, entonces, depende de las condiciones materiales que determinan su producción."[43] En el curso de la producción de sus medios materiales de subsistencia, los hombres inadvertidamente "producen" concepciones o ideas, es decir, teorías políticas, leyes, moralidad, religión y metafísica —en una palabra, "ideologías"—, las cuales sirven para explicar y justificar formaciones sociales sucesivas como naturales, normales y necesarias.[44] La ideología de los productores primitivos asume la forma de "religión natural", o adoración a la naturaleza en la cual se personifican sus fuerzas como divinidades extrañas, extravagantes, caprichosas y crueles. Al igual que los *grossi bestioni* de Vico, los productores primitivos de Marx temían a lo extraño natural, lo cual trataban de volver menos extraño y más comprensible dándole un carácter antropomórfico.[45]

La descripción de la ideología primitiva de Marx, a primera vista, tiene una asombrosa semejanza con la descripción de la sabiduría poética de Vico. Vista más de cerca, sin embargo, la semejanza demuestra ser superficial, si no ilusoria. Ya que doquiera que la naturaleza se haga (ilusoriamente) comprensible, siguiendo a Vico, promedio de conceptos y categorías antropomórficas, para Marx, se convierte *realmente* comprensible. En virtud de que a medida que los hombres trabajan para transformar la naturaleza, esta se convierte menos y menos ajena a ellos; empiezan vacilantes y después con un flujo casi torrencial de invenciones humanas e innovaciones técnicas para dominar la naturaleza y utilizar sus fuerzas con fines humanos. La naturaleza deja de ser extraña; se convierte en una "naturaleza humanizada". La naturaleza "en sí" (*an sich*) deja de existir y es reemplazada por una naturaleza humanizada que existe "para el hombre". La naturaleza —y el hombre mismo— se convierte al fin en una creación humana, y Dios se revela como una ficción ideológica exhausta y conclusa obsoleta. La verdad, descubierta a los seres humanos como a través de un vidrio oscuro, aunque con creciente claridad, es que el hombre es el sujeto activo y la naturaleza el predicado pasivo, el material inerte sobre el cual el hombre estampa el sello único e inconfundible de su propia personalidad (una relación aún oscura, se concede, bajo las condiciones de la producción capitalista). Para Marx, "toda la llamada historia del mundo, no es otra cosa que la creación del hombre por medio del trabajo, el surgimiento de la naturaleza para el hombre, para que tenga la prueba visible, irrefutable de su nacimiento a través de sí mismo, y del proceso de su creación".[46] Esta humanización de la naturaleza es tan completa, dice Marx, que el hombre no puede, en adelante, ser "considerado como un ser distinto de la naturaleza. Puesto que... la naturaleza, la naturaleza que

[43] Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 7.
[44] *Ibid.*, p. 14.
[45] *Ibid.*, p. 19.
[46] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Nueva York: International Publishers, 1964), p. 145.

precede a la historia humana, de ningún modo es la naturaleza en que Feuerbach vive, ni la naturaleza que hoy día no existe ya en ningún lado (excepto, tal vez, en algunas islas de coral australianas de reciente origen)..."[47]

La distinción viquiana entre hombre y naturaleza, entre historia "natural" y "humana", es para Marx poco más que una figura del discurso oportuna. La naturaleza difícilmente pudo haber sido creada por Dios, pues Dios, afirma, no existe; o más bien, existe sólo como una creación humana, una proyección a los cielos, como si fuese parte de las fuerzas antaño ajenas al hombre.[48] A medida que el hombre comienza a dominar la naturaleza, ha rehacerla a su imagen, aumenta la conciencia de sus propias facultades humanas, hasta que al fin reconoce que la naturaleza que conoce es su propia creación. "El hombre es el ser supremo para el hombre."[49] El "naturalismo" y el "humanismo" se convierten, entonces, en expresiones intercambiables y la expresión "ciencia natural" se hace idéntica a "ciencia del hombre". "La historia misma", dice Marx, "es una parte real [verdadera, *wirkliche*] de la historia natural, de la naturaleza desarrollándose en el hombre. La ciencia natural con el tiempo incorporará en sí la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre incorporará en sí la ciencia natural, sólo habrá *una* ciencia".[50]

La distancia entre la postura de Marx y la de Vico difícilmente podría haber sido mayor. Cualquier otra influencia pudo tener, pero seguro, Marx no fue un viquiano.

[47] Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 37.

[48] Una idea prestada, por supuesto, de Feuerbach. Ver Ludwig Feuerbach, "Preliminary Theses on the Reform of Philosophy" (1842) en *The Fiery Brook: Selected Writings of Ludwig Feuerbach* (Nueva York: Anchor Books, 1972), pp. 153-173, y *The Essence of Christianity*, trad. al inglés de George Eliot (Nueva York: Harper & Row, 1957), esp. pp. 274-275.

[49] Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, trad. al inglés de Joseph O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 137.

[50] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 143. La advertencia de Marx no debe ser interpretada a la luz del programa "unidad de la ciencia" (en muchos aspectos antitético) propagado por los positivistas lógicos, cuyas ideas están más cerca de las de Engels que de las desarrolladas por Marx. Ver mi "Marx and Darwin", *op. cit.*, esp. pp. 470-472; y James Farr, "Marx and Positivism" en *After Marx*, comps. Terence Ball y James Farr (por publicarse, 1983).

EL HOMBRE HACIENDO HISTORIA: EL PAPEL DE LOS PLEBEYOS EN VICO, EL PROLETARIADO EN MARX

JEFFREY BARNOUW

"COMO afirma Vico, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, pero no la segunda." Esta referencia a Vico en una claúsula subordinada a una nota de pie de página de *El capital*, única mención que Marx hace del filósofo en sus escritos (además de cartas), alude el pasaje en *Ciencia nueva* en el cual esta "verdad más allá de toda duda" sirve para mostrar que el hombre adquiere conocimiento del "mundo civil" con mayor certeza de la que su conocimiento de la naturaleza pueda alcanzar. Marx acude a Vico para sustentar su postura ante la historia de la tecnología, que considera base indispensable y segura para un entendimiento del desarrollo social del hombre.[1]

Sin pretender que Vico influyera en Marx, podemos tomar esta alusión como una invitación para explorar algunas correspondencias entre ambos pensadores. El presente ensayo considerará la relación entre: 1) el desarrollo de la tecnología en su amplio sentido, es decir, como medio del hombre para hacer frente a la naturaleza de modo práctico, en su lucha colectiva por la vida y por allegarse comodidad —la historia de la tecnología en este sentido es el tema de la nota de pie de página aludida— y 2) el curso histórico de la lucha de clases dentro de la sociedad. Son éstos dos factores primordiales en las interpretaciones de la historia humana de Vico y de Marx, los cuales los llevaron a afirmar que el hombre hace su propia historia.

Junto a esta afirmación se encuentra la idea ulterior de que el hombre mismo se hace a través de su propia actividad práctica, se hace a sí mismo —indirectamente— a través de la historia. Tanto para Vico, como para Marx, la idea de que el hombre se hace humano en el curso de la historia y por medio de ella, implica 3) un desarrollo de la autoconciencia de los hombres como hacedores del mundo histórico, una creciente conciencia *en* su participación en la sociedad, que por sí misma contribuye en la constitución de ese mundo y lo altera. El progreso en la autoconciencia de los hombres, en tanto seres sociales prácticos, impulsados por presiones materiales que interfieren en la conciencia —esto es, las fuerzas comprendidas en 1) y 2).

[1] Karl Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, trad. al inglés de Samuel Moore y Edward Aveling (Nueva York: Modern Library, n. d.), p. 406. Giambattista Vico, *The New Science*, trad. al inglés de Thomas G. Bergin y Max H. Fisch, (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), p. 96, de aquí en adelante citado en mi texto por número de párrafo, como el siguiente: (*C. N.*, párr. 331).

Por otra parte, tanto para Vico, como para Marx 1) parece entenderse como altamente determinante de 2). Esto significa que la sociedad es vista como la organización de un esfuerzo colectivo por asegurar la vida y su goce al enfrentar y utilizar la naturaleza, y que la lucha de clases es una función —y disfunción— de esa relación social práctica con la naturaleza. Esta interpretación de Marx no es original, y tampoco se ha librado de debates. El presente ensayo pretende contribuir a la interpretación de Marx, haciendo hincapié en planteamientos de ideas similares en Vico. Esto podría ayudar a superar un entendimiento, innecesariamente restringido, de la dimensión "tecnológica" de la sociedad, la cual ha prestado apoyo a un contraste artificial y envidioso con la práctica social, considerada como "interacción humana". A la inversa, la comparación con Marx deberá servir para realzar la importancia de la obra de Vico.

La idea de que el hombre hace la historia y es hecho por ella, se refiere a 1) la interacción metabólica con la naturaleza por medio de recursos mantenidos por la sociedad y 2) la interacción entre clases que refleja la relación específica de la sociedad con la naturaleza. Ambos factores, a su vez, pueden promover 3) mayor comprensión de los hombres respecto de su implicación en estos procesos sociales. Esta comprensión puede afectar el carácter de su implicación y, por lo tanto, la formación del mundo social histórico; este desarrollo de la autoconciencia social se refleja finalmente en la gnoseología de tales interpretaciones de la historia.

El problema de cómo la ciencia social o humana se relaciona con la práctica social en curso, debe surgir en este contexto (aunque no pueda ser tratado aquí). ¿Continúa el conocimiento científico de la sociedad produciendo y retroalimentando al conocimiento civil, o *prudentia*? ¿Es esencial la ciencia humana para ilustración del interés personal? O, ¿debe la autoconciencia social práctica producirse directamente del compromiso con las parcialidades e intereses propios de uno? Tanto Vico como Marx parecen al final haber concluido manifiestamente que una ciencia del mundo civil no puede asumir la función de guiar la vida civil.[2]

Al través de la brecha que mantiene separadas la teoría y la práctica, y supuestamente conserva su integridad, se ejerce, sin embargo, una innegable influencia, al menos de la pretendida ciencia de Marx, sobre la realidad social. La tarea misma del historiador, consistente en hacer historia mediante la interpretación de hechos tales como el avance tecnológico, lucha de clases, autoconciencia social, u otros, está implicada en el proceso práctico de la historia. No me ocupo aquí de las inclinaciones de clase o partido que pueden ser intrínsecas a cualquier interpretación de la historia, sino, más bien, del compensatorio *parti pris* del historiador por la solidaridad humana.

[2] Discuto esto con respecto a Vico en "The Critique of Classical Republicanism and the Understanding of Modern Forms of Polity in Vico's New Science", *Clio*, 9 (1980): 393-418, y en una revisión de "Giambattista Vico's Science of Humanity", comp. Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene, en *Eighteenth- Century Studies*, X, 3 (Primavera, 1977): 384-388, en especial lo que respecta al fragmento "Pratica" de Vico.

El problema más grave en la idea de que el hombre es el hacedor de la historia, no es el sentido cambiante y evasivo del término "hacer", sino la propia noción de "hombre" —el nosotros de Marx—, puesto que supone una universalidad de referencia que no se confirma en la historia "humana", en la medida en que ésta se deba leer como un recuento de lucha de clases. Vico y Marx están de acuerdo en considerar la lucha de clases —conflicto civil no debe entenderse como revolución o guerra civil únicamente— como el medio a través del cual el hombre paradójicamente se hace consciente de su común humanidad. Un sorprendente paralelismo aquí es el de que ambos pensadores consideran que la tarea de hacer la historia humana pertenece a una clase particular, aunque "universal"; una historia cuyo sujeto práctico es el hombre en un amplio sentido.

El significado primario que Vico da a la tarea de "hacer la historia" del hombre, en el pasaje aludido por Marx, es que las instituciones humanas derivan de la actividad de los hombres y, por lo tanto, deben reflejar principios presentes en (pero no a) sus mentes. Originalmente la conciencia o la intención deliberada, relevantes al resultado, no debieron estar necesariamente implícitas en este proceso. Ciertamente Vico implica con claridad que los principios no fueron aplicados o influyeron conscientemente en el origen, pero que, sin embargo, éstos están al alcance del historiador en su propia mente, al interpretar los resultados de la actividad pasada. El historiador viquiano busca comprender las costumbres, instituciones y leyes interpretando sus orígenes como respuestas a situaciones de necesidad o utilidad, tomando en cuenta el carácter histórico y, por ende, cambiante de concepciones y percepciones de necesidad y uso. Esta referencia a presiones de carácter práctico es crucial para lo que he llamado "la interpretación pragmática de la historia humana de Vico".[3]

El enfoque de Vico, por consiguiente, subraya la "primacía" histórica "de lo práctico" (en un sentido muy diferente a la concepción ética de Kant) y reconoce que pensar y actuar de un modo práctico sólo se hizo posible al cabo de una larga disciplina de la mente humana en la experiencia colectiva (y a menudo socialmente antagónica). La referencia de Marx acerca de Vico aparece en el contexto de un argumento afín a la orientación de Vico. En la nota de pie de página Marx señala tanto la necesidad de una historia crítica de la tecnología, como el incentivo provisto por la idea de Darwin de una "historia de la tecnología natural", es decir, la formación de los órganos de plantas y animales como los instrumentos productivos que mantienen sus vidas. ¿Acaso una historia de la formación de los órganos productivos del hombre social, "base material de toda organización social particular", merece la misma atención? Marx cuestiona retóricamente. ¿Acaso esta historia sería también más fácil de recopilar que la historia de la tecnología natural? Citando la idea de Vico añade que nosotros mismos hemos hecho la historia humana.

[3] Jeffrey Barnouw, "The Relation between the Certain and the True in Vico's Pragmatist Construction of Human History", *Comparative Literature Studies*, 15 (1978): 242-264.

A lo largo del texto de Marx es fácil ver que el hacer implica tecnología, pero no precisa claramente de qué manera se implica. "La tecnología revela la relación del hombre (*Verhalten*) con la naturaleza, el proceso productivo inmediato de su vida, y, por tanto, también, de sus condiciones sociales de vida [*gesellschaftlichen Lebenswerhältnisse*] y las ideas intelectuales que fluyen de éstas. La llave del "único método materialista, y por ende, científico", es la de rastrear formas intelectuales e ideológicas en su derivación de "esta base material" de acuerdo con la manera como se articulan en las "condiciones reales de vida".[4]

La tecnología es aparentemente un elemento clave y, por tanto, un índice del estado de las "fuerzas productivas" en una sociedad que, en última instancia, determina sus "relaciones de producción" (incluyendo relaciones de clase), como sugirió Marx en la *Miseria de la filosofía* en llamativos términos:

> Las relaciones sociales están íntimamente ligadas con las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas de producción, los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar su modo de producción, su manera de adquirir un salario, cambian todas sus relaciones sociales. El molino de viento da sociedad con el señor feudal; el molino de vapor con el capitalista industrial. [5]

Por su drástica y excesiva simplificación esta síntesis concluyente parece privar a todo esfuerzo social por el cambio, en particular a la lucha de clases, de toda importancia real. Los intérpretes que encarecen la importancia de la lucha de clases en la concepción de la historia de Marx, por lo tanto, a menudo tienden a minimizar o negar lo que ellos consideran determinismo tecnológico. Pero como ha dicho G. A. Cohen, uno de los más recientes y minuciosos exponentes de una "interpretación 'tecnológica' del materialismo histórico",[6] el poder explicativo de la "lucha de clases" es limitado, en la medida en que la fuerza y el éxito de una clase particular, en un tiempo determinado, dependen del carácter de las fuerzas productivas en ese tiempo. La clase que prevalece en cada caso es la más apta "para presidir el desarrollo de las fuerzas productivas en un tiempo determinado", escribe Cohen, y añade:

[4] *Capital*, p. 406. He cambiado la traducción un poco. *Cf. Das Kapital*, Marx-Engels, *Werke*, vol. 23 (Berlín: Dietz, 1962), pp. 392-393.

[5] *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, comp. y trad. Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat (Nueva York: Anchor, 1967), p. 480. Citado abajo como *Writings*.

[6] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 29, *cf.* cap. vi *passim*. En la década de 1890 Georges Sorel juntó a Vico y Marx, o más bien, los trató paralelamente en términos de un enfoque en el cual "coloca a la tecnología como la cimentación de todas las ideologías concebibles", en "Étude sur Vico", *Devenir Social*, 2 (1896): 785-817, p. 813, como se cita en James H. Meisel, *The Genesis of Georges Sorel* (Ann Arbor, Mich.: George Wahr, 1951), p. 69, *cf.* 68-75. Sorel encarece mucho la tendencia cíclica de Vico, la cual rechaza, al menos hasta su periodo sindicalista, cuando la acoge como de un primitivismo catastrófico, un *ricorso* de la decadencia burguesa. ¡Sorel acoge "un nuevo barbarismo" en nombre de Vico y de Marx también!

> Por lo tanto, Marx, frecuentemente concede que una clase dominante promueva no sólo sus propios intereses, sino que al hacerlo, promueve los intereses de la humanidad en general —hasta que su gobierno sea obsoleto y se convierta en reaccionario— y no da explicación de la supremacía de clase, la cual no se funda en las necesidades productivas de la era en cuestión.[7]

Situar la lucha de clases dentro del contexto de desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales, después de todo, son fuerzas humanas sociales, no es negar su importancia, sino comprenderla más por completo. Para Marx la lucha de clases es el medio indispensable para romper con relaciones de producción que hàn llegado a frenar el desarrollo de las fuerzas productivas humanas: "El desarrollo histórico de los antagonismos inmanentes a una forma de producción dada, representa el único modo en que esa forma de producción puede ser disuelta y una nueva forma pueda establecerse."[8]

La tarea histórica particular que Marx demanda para el proletariado debe considerarse bajo esta luz. Pero nos dirigiremos primero a Vico, para ver de qué manera su concepción de la historia humana, determinada por la necesidad y la utilidad —es decir, primero por percepciones mitopoéticas primitivas de necesidad y uso— está ligada a su comprensión de la importancia de la lucha de clases en la historia del hombre. Al mismo tiempo, tendremos que considerar la función del historiador que da significado a la historia, al interpretarla en términos de tales concepciones.

La función de los plebeyos en Vico

Por un lado, Vico entiende el término "humanidad" como una característica de la vida civil que surge en la historia y a través de ella; pero también mantiene que el historiador, de algún modo, puede abarcar el desarrollo entero y, hasta cierto punto, entrar en las mentes de los "héroes" primitivos que precedieron y luego combatieron la madurez de los "hombres". Una afinidad sicológica que une al historiador con los pre-"humanos" subyace —es decir, es una premisa aún más fundamental— la hipótesis de una edad heroica en la cual los modos de pensamiento estrictamente humanos y la motivación aún no habían surgido. Por un lado, entonces, Vico considera el término "humano" en un sentido idealtípico —si no teológico, histórico— como la tercera etapa de desarrollo de un esquema que esboza la manera en que el hombre se hizo a sí mismo por medio de instituciones civiles; mientras que, por otro lado, interpreta el término "humano" en un sentido implícitamente normativo, el cual no puede verse ejemplificado, de manera tan exhaustiva, en la historia pasada, y el cual ejerce su propia presión en su planteamiento de los desarrollos dentro de la "edad de los hombres" y, en particular, en su versión de la historia europea moderna.[9]

[7] Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, p. 149.
[8] Citado del *Capital* en Cohen, p. 146.

La certeza del conocimiento histórico y civil que deriva del hecho de que el hombre mismo hace la historia, depende de esta continuidad sicológica de la humanidad en su sentido más amplio, el cual incluye al historiador y al héroe. En el pasaje al cual alude Marx, Vico expresa asombro ante el hecho de que "los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, el cual, puesto que Dios lo hizo, sólo Él conoce; y que hayan abandonado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, el cual, dado que los hombres mismos lo hicieron, pueden llegar a conocer". (*C. N.*, párr.331.) Sin embargo, en un pasaje cercano a éste, Vico amplía la idea de "hacer historia" tomando el procedimiento constructivo del científico natural como modelo para su propio enfoque.

> El primer principio indudable postulado arriba [*C. N.*, párr. 331] sostiene que este mundo de naciones ciertamente ha sido hecho por los hombres y su apariencia, por ende, debe encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Y la historia no puede ser más verdadera que cuando el que la crea también la narra. Igual que la geometría que cuando construye el mundo de la cantidad extrayéndolo de sus elementos, o cuando contempla ese mundo, lo está creando para ella misma, así justamente ocurre con nuestra ciencia (*C. N.*, párr. 349).

La racionalidad o verdad de la ciencia natural, como ha afirmado Vico en su trabajo *De antiquissima Italorum sapientia*, anterior a *Ciencia nueva*, fue lograda con la introducción de ficciones hechas por el hombre tal como el punto sin dimensión en la construcción matemática de la naturaleza, en tanto sistema de leyes.[10] En la *Ciencia nueva* el hombre adquiere conocimiento demostrativo del mundo hecho por el hombre, al interpretar el desarrollo civil en términos de una "historia eterna ideal". Al adquirir entera conciencia del logro inintencional de los primeros fundadores de instituciones, anónimos, el historiador hace la historia interpretando racionalmente.

Para Vico no existe conflicto alguno entre comprender las instituciones a la luz de las modificaciones de nuestra propia mente humana y explicarlas en términos de una historia eterna ideal, puesto que estos procedimientos son partes íntimamente relacionadas de un método único.[11] La historia eterna ideal proporciona el marco para analizar el desarrollo paralelo de sociedades civiles en diferentes naciones. Es una grandiosa abducción a la cual no podría haberse llegado por inducción; sin embargo, puede ser refinada y elaborada con muchas contribuciones parciales en varios puntos, por medio del estudio empírico de las instituciones. Evidentemente Vico piensa que esta

[9] Ver el ensayo citado en la nota 2 arriba. En esta introducción a *The New Science*, p. xix, Fisch señala que un esbozo anterior perdido llevaba el título de *New Science concerning the Principles of Humanity*.

[10] *Cf.* Jeffrey Barnouw, "Vico and the Continuity of Science: The Relation of His Epistemology to Bacon and Hobbes", *Isis*, 71 (1980): 609-620.

[11] Ver *C. N.*, párrs. 342, 347-348, 374. *Cf* el ensayo citado en la nota 3 arriba.

historia se verifica con el sentido que da a las relaciones y situaciones particulares de la historia civil.[12]

El meollo de la historia eterna ideal consiste en la transición (en cierto sentido necesaria) de la edad heroica a la edad humana y la continuación del mismo proceso social (y crecientemente político) dentro de la edad de los hombres, en la forma de lucha de clases entre patricios y plebeyos. Una síntesis de la totalidad del proceso histórico de Vico puede encontrarse en su interpretación de Solón, a la cual llegó en gran medida, por inferencia analógica de la historia romana a la griega. "Solón debió haber sido un sabio popular [como opuesto a letrado, conceptualmente articulado], líder de los plebeyos, en los primeros tiempos de las comunidades aristocráticas en Atenas... a menos que, en verdad, Solón haya sido [un carácter poético que simbolizaba a] los mismos plebeyos atenienses." (*C. N.*, párr. 414.) La base de esta aserción parece ser la asociación de Solón con la máxima "Conócete a ti mismo" (*cf. C. N.*, párrs. 416, 424). Su significación para los plebeyos en las comunidades aristocráticas atenienses, ejemplifica "lo que ocurría universalmente en todas las comunidades heroicas":

> Los héroes o nobles, debido a cierta naturaleza suya, la cual creían de origen divino, llegaron a decir que los dioses les pertenecían, y, consecuentemente, que los auspicios de los dioses eran suyos también. Por medio de los auspicios mantenían bajo sus órdenes a todas las instituciones públicas y privadas de las ciudades heroicas. A los plebeyos, a quienes consideraban de origen bestial y consecuentemente hombres sin dioses, luego entonces, sin auspicios, les concedían el uso de la libertad natural... Solón, sin embargo, exhortó a los plebeyos a que reflexionasen sobre sí mismos y se diesen cuenta de que eran de naturaleza humana igual a la de los nobles, y, por lo tanto, debían ser iguales a ellos en cuanto a derechos civiles. (*C. N.*, párr. 414.)

Al relacionar la exhortación "Conócete a ti mismo", interpretada como un autorreconocimiento genérico social y humano, con el "carácter poético" o imaginativo universal que representa a los plebeyos mismos, Vico sutilmente sugiere la naturaleza inconsciente de su ansia de igualdad. En sus interpretaciones de historia romana, Vico evita cualquier suposición que implique que los plebeyos estuviesen o hayan podido ser estimulados por un ideal explícito de igualdad o un entendimiento de los derechos. Como veremos, fue precisamente la búsqueda de pormenores en juego en la lucha de clases, en cada etapa, lo que condujo a la apertura de la conciencia. La sola concepción de la ley y la conciencia de la naturaleza humana universal fueron productos derivados de los conflictos originados por privilegios o prerrogativas.

En el espacio de un pequeño ensayo sería imposible delinear en detalle lo que de hecho es uno de los tres o cuatro temas principales en la *Ciencia*

[12] Ver *C. N.*, párr. 114, que debe referir de nuevo a *C. N.*, párr. 105, el párrafo es tomado como punto de partida en el ensayo citado en la nota 2 arriba.

nueva, a saber: el desarrollo de la ley, partiendo de primitivas puntillosas particularidades ("lo cierto") hacia la universalidad flexible, de amplio criterio ("lo verdadero"),[13] el cual al mismo tiempo es la relación de la lucha de clases entre patricios (originalmente "los héroes") y plebeyos (los "humanos", primero en sentido derogatorio). Pero es importante reconocer en el presente contexto de qué manera se relaciona esta lucha de clases con el aún más amplio panorama de la lucha del hombre con la naturaleza por asegurar el sostén de la vida y eventualmente la base de la vida civil y civilizada.

Vico ve a la ciudad surgir del cultivo de la tierra, *urbs*, término que originalmente se refiere a la curva vertedera del arado (*C. N.*, párr. 16). Las tierras aradas fueron los primeros altares (*C. N.*, párr. 15), originalmente ofrecidos por los nobles, quienes descendían de los dioses.

> A estos altares llegaron los débiles, nómadas, impíos huyendo de los fuertes para salvar sus vidas [vagabundos "sin dioses", es decir, "los hombres violentos de Hobbes" (*C. N.*, párr. 553 *cf.* párr. 179)], buscando refugio y los fuertes piadosos mataron a los violentos de entre ellos y tomaron a los débiles bajo su protección. Debido a que estos últimos no trajeron más que sus vidas con ellos, fueron aceptados como *famuli* y se les dieron los medios para sustentarse. La familia tomó su nombre principalmente de estos *famuli* cuya condición, a grandes rasgos, se aproximaba a la de los esclavos, quienes llegaron después con la toma de prisioneros de guerra. (*C. N.*, párr. 18.)

Vico escribe que con esta disposición la "divina providencia ordenó las instituciones humanas" de acuerdo con el principio según el cual "en las repúblicas quienes usan sus mentes deben mandar y aquellos que usan sus cuerpos deben obedecer" (*C. N.*, párr. 18). Aunque el efecto de las instituciones civiles es, en parte, disciplina y desarrollo del uso de la mente.

El otorgamiento de asilo a los *famuli* era ya implícitamente un tipo de contrato, un contrato de sumisión; a pesar de ello, los *famuli* lograron estatus, tenuemente reconocido, por medio de los conflictos agrarios en los cuales se amotinaban y demandaban posesión de las tierras que cultivaban. Los nobles, para "contentar a las bandas revoltosas de *famuli* y obligarlos a la obediencia, les concedieron una ley agraria, la cual resulta ser la primera ley civil que se creó en el mundo" (*C. N.*, párr. 25). Es crucial comprender lo que presionó a los nobles a otorgar esta concesión. "Porque tenían necesidad de otros para que los sirvieran", explica Vico, "por el sentido común de utilidad, los héroes se vieron forzados a satisfacer a la multitud de revoltosos parroquianos". (*C. N.*, párr. 597.)

Vico supone que la fuerza de la revuelta impuso una "necesidad" en "los heroicos padres en la etapa de las familias, como resultado del cual las repúblicas nacieron" (*C. N.*, párr. 583). Esto concuerda con la idea viquiana de que los fuertes sólo "ceden por necesidad o por utilidad, tan poco como pueden

[13] Ver los ensayos citados en las notas 2 y 3 arriba.

y de pedacito en pedacito" (*C. N.*, párr. 261). Esta república marca el comienzo de los feudos y un sistema feudal basado en una mezcla de dominación y creencias mutuas. La fuerza de trabajo de los *clientes* o *famuli* los hace necesarios a sus amos, cuyo "sentido común de utilidad", los lleva a otorgar posesión natural o "bonitaria" de las tierras a sus siervos, mientras ellos conservaban posesión "quiritaria".

> Esta ley fue dictada por la siguiente ley natural de las *gentes*: debido a que la posesión sigue al poder, y que las vidas de los *famuli* eran dependientes de los héroes que los habían salvado al otorgarles asilo, era legal y correcto que tuviesen una posesión similarmente precaria, la cual disfrutarían mientras fuese conveniente para los héroes mantenerlos en posesión de los campos que les habían asignado. Por ende, los *famuli* se unieron para formar los primeros plebeyos de las ciudades heroicas, en las cuales no tenían ninguno de los privilegios del ciudadano. (*C. N.*, párr. 597.)

A falta de lenguaje escrito, la primera orden civil fue fundada en costumbre feudal, no en ley estatutaria, y los "feudos fueron los primeros orígenes de todas las leyes que se crearon después entre todas las naciones, tanto antiguas como modernas". (*C. N.*, párr. 67, *cf.* 262*ss.*) El estatus de los *famuli* o primeros plebeyos fue asegurado sólo con "las obligaciones naturales que se dice están *de iure naturali gentium* [de acuerdo con la ley natural de las *gentes*] las cuales Ulpio especificó además como *humanarum*" (*C. N.*, párr. 582), "humano", esto es, "en tanto se distingue de las *gentes* bárbaras que los habían precedido", pero también en contraste con los rigores inhumanos (en un sentido laudatorio) de la ley civil heroica reservada para los patricios.

A medida que los *socii* débiles de los héroes, "los segundos en llegar puesto que llegaron por la necesidad de salvar sus vidas, dieron comienzo a la sociedad en el sentido propio, con un propósito utilitario principalmente y, en consecuencia, bajo y servil" (*C. N.*, párr. 555). Aquí Vico caracteriza a los humanos desde el punto de vista de la nobleza, anticipando irónicamente, de diferentes maneras, a Hegel, Nietzsche y Hannah Arendt, con una corriente oculta de solidaridad con las perspectivas de utilidad baja, la cual estos pensadores no comparten. Sin embargo, al prestar atención a la función crucial del trabajo, el compromiso servil con la necesidad, se podría proyectar un linaje ideal desde Vico, pasando por la dialéctica entre amo y esclavo en la *Fenomenología* de Hegel, hasta Marx.

Después de que los mismos plebeyos habían ganado posesión quiritaria de sus campos con la segunda ley agraria, la cual fue concedida por los nobles en la ley de las Doce Tablas (*C. N.*, párr. 598), se llegó a una etapa posterior en su lucha de clases con el conflicto sobre los *connubium*, o derecho de casamiento. La interpretación de Vico respecto de este momento crucial, el cual es completamente diferente del de sus fuentes romanas tales como Livy, no ha sido aceptada por estudiosos posteriores. Al principio del Libro IV Livy dramatiza lo que estaba en juego en la *Lex Canuleia* (445 aC.), la legislación

intermatrimonial entre la nobleza y los comunes, la cual no era aprobada por el partido senatorial porque conduciría a la contaminación de la sangre noble y la pérdida de privilegios nobles, particularmente el derecho hereditario de "recibir los auspicios".

Vico reconstruye esta cuestión más como una demanda plebeya al mismo derecho de casamiento reconocido por la ley y la religión del cual los nobles ya gozaban. Dice que los plebeyos llegaron a darse cuenta de que la posesión civil de la tierra era de valor limitado cuando no podía pasar a sus herederos, y esto sólo era posible cuando el matrimonio tenía estatus legal y la paternidad era confirmada oficialmente (*C. N.*, párrs. 110, 567, 587, 598).[14] Una consecuencia de esto era que al participar en los ritos del matrimonio, los plebeyos romperían el monopolio noble de los auspicios que eran fuente de toda ley romana, privada y pública. "Luego, en el curso de los deseos humanos, los plebeyos prosiguieron hasta obtener de los padres participación en todas aquellas instituciones de ley privada que dependían de los auspicios." (*C. N.*, párr. 110.)

La lucha por el *connubium* ejemplifica el punto de Vico que dice que el axioma "el débil quiere leyes; los poderosos las detienen", "es la antorcha de los conflictos heroicos en las repúblicas aristocráticas, en las cuales los nobles quieren guardar las leyes en el monopolio secreto de su orden" (*C. N.*, párrs. 283-284). Al romper con la modalidad privada de la "ley" conservada como privilegio, los plebeyos, aunque no conscientemente intencionados, de hecho abrieron el camino para el desarrollo de la ley en el sentido estricto, esto es, leyes que deben ser asequibles y las mismas para todos. Este progreso estaba implícito en la adquisición plebeya de la posesión civil de la tierra, puesto que aquello no podía depender de la (buena) voluntad de los nobles. "Mientras los nobles mantuvieran la capacidad real de poder tomarlas de vuelta, la posesión no podía estar segura a menos que la ley que la otorgaba fuese fijada en una tabla pública, determinando los derechos que habían sido inciertos y haciendo manifiestos aquellos que habían sido secretos." (*C. N.*, párr. 612.) Esta determinación pública de las leyes logró sacarlas de la esfera esencialmente arbitraria de lo que era "seguro" en el rígido código noble.

Los plebeyos continúan motivándose por intereses derivados de su propia utilidad. En esta etapa no son más capaces de concebir un bien común o abstracto que los patricios (cuya *res publica* es, como afirma Vico,[15] la más burda representación de intereses privados, la cual parece objetiva sólo a mentes primitivas aún incapaces de concebir universales). Pero la presión que los plebeyos ejercen para participar de los derechos y el acceso de los nobles a la "ley", finalmente conduce, junto con la Ley Publiliana (339 aC.), a la transformación de la república con una constitución aristocrática a otra con una constitución popular (*C. N.*, párrs. 104,112-113,612).

[14] El *Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 163, art. "Canuleius", incluye una clave de la versión de Vico, junto con Livy's: "La *Lex Canuleia*... permitía intercasamientos entre patricios y plebeyos, probablemente al reconocer la legitimidad de los hijos de madres plebeyas..."

[15] Ver el ensayo citado en la nota 2 anterior.

Esto significa que la ley debe dictarse en "lenguaje humano empleando palabras aprobadas por el pueblo,... un lenguaje por medio del cual el pueblo puede fijar el significado de las leyes a través de las cuales los nobles así como los plebeyos están ligados" (*C. N.*, párr. 32). Tal ley es la garantía formal de igualdad. "En virtud de esta soberanía sobre los lenguajes y las letras, los pueblos libres deben ser también dueños de sus leyes, pues imponen en las leyes el sentido en el cual obligan a los poderosos a observarlas, aun contra su voluntad." (*C. N.*, párr. 936, *cf.* párr. 953.) De este modo los plebeyos se juntan y obligan a los patricios a reconocer su común humanidad.

A pesar de que Vico no emplea términos de propósito providencial aquí, prodríamos decir que la tarea histórica de los plebeyos en su lucha de clases con los patricios, era obtener "gobiernos humanos en los cuales, en virtud de la igualdad de la naturaleza inteligente, que es la propia naturaleza del hombre, todos son considerados iguales bajo la ley" (*C. N.*, párr. 927). Vico trata este problema práctico de la universalidad de la naturaleza humana, o igualdad del hombre, principalmente con referencia al mundo clásico y sólo hace alusiones ocasionales al feudalismo europeo. Parece haber considerado a la aristocracia como económicamente rudimentaria y no anticipa el surgimiento de una clase plebeya moderna. Sin embargo, su enfoque de la lucha de clases clásica de muchas maneras precede a la idea del proletariado en Marx.

La función del proletariado en Marx

El concepto de proletariado es introducido en el universo de las ideas de Marx en la conclusión de su artículo de 1843: "Hacia la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Introducción." Aquí sostiene que en el contexto social y económico alemán, lo que es utópico no es "la revolución radical, la emancipación humana universal", sino más bien, "la revolución meramente política, parcial" en la cual parte de la sociedad civil se emanciparía a sí misma y lograría supremacía universal y luego llevaría a cabo la emancipación de toda la sociedad, "pero sólo con la condición de que toda la sociedad esté en la misma posición que esta clase, por ejemplo, que tenga o fácilmente pueda obtener dinero y educación".[16]

Esta última estipulación es irónica, apunta a la burguesía, a la cual Marx ve como la clase que ha perdido su momento de representar un papel revolucionario en Alemania. "Ninguna clase en la sociedad civil puede llevar a cabo esta tarea sin levantar un impulso de entusiasmo en sí misma y en las masas, un impulso en el cual fraternice y se fusione con la sociedad en grande, se identifique a sí misma con ella y tenga experiencia y sea reconocida como su *representante general*." En 1789 la sociedad alemana aún no había logrado el grado de desarrollo de la sociedad francesa, pero la ascendencia económica de la clase media es tal, que necesariamente crea un antagonista

[16] *Writings*, p. 260. Omito la mayoría de los frecuentes énfasis tipográficos de Marx.

que puede actuar como clase universal, puesto que la opresión social se ha concentrado en éste. La posibilidad positiva de la emancipación alemana yace "en la formación de una clase con cadenas radicales... una clase que es la disolución de todas las clases... una clase que no invoca títulos tradicionales, sino sólo un título humano... el proletariado".

La clase trabajadora aparece aquí como un *deus ex machina* para resolver el atolladero de la filosofía y de la sociedad alemanas. "A medida que la filosofía encuentra sus armas *materiales* en el proletariado, el proletariado encuentra sus armas *intelectuales* en la filosofía... La filosofía no puede actualizarse sin la trascendencia del proletariado; el proletariado no puede ser trascendido sin la actualización de la filosofía."[17] La revolución se hace posible con el iluminismo del pueblo y debe estar "basada en la teoría que proclama que el hombre es la más alta escencia del hombre".

Parecería que nada está más alejado de la tendencia viquiana que considerar no sólo al iluminismo sino a la emancipación social como subproductos emergentes de la lucha de clases, la cual es motivada por la necesidad práctica y las metas particulares. En 1843 el planteamiento de estas ideas por Marx está influido por el hecho de utilizar el caso de Francia como ejemplo de fracaso, para "presumir" de Alemania. En Francia cada clase es "políticamente idealista y se experimenta a sí misma primero que nada, no como una clase particular, sino como representante de las necesidades generales de la sociedad", mientras que en Alemania, ninguna clase "tiene la necesidad o capacidad de emancipación general hasta que es forzada a ello por su condición inmediata, por la necesidad material".[18] Este punto de vista sarcástico y despectivo de la situación peculiar alemana se convertirá gradualmente en el modelo general de motivo revolucionario para Marx, absorbiendo y dando una nueva función a su opuesto, a medida que Marx se hace tanto más escéptico e históricamente más comprensivo respecto de las pretensiones o supuestos "políticamente idealistas" acerca de "el bien general".

En la *Ideología alemana* (1845-1846) se presenta un argumento marcadamente diferente: "Que cada clase luchando por ganar control [*Herrschaft*] —aun cuando tal control significa la trascendencia de la totalidad de la forma vieja de la sociedad y del control mismo— debe primero adquirir poder político para representar sus intereses, a su vez, como intereses universales." La demanda de objetividad claramente aparece ahora como enmascarando "verdaderas luchas entre las diferentes clases".[19] La apariencia de representar el bien común es, a su vez, necesaria para la nueva clase gobernante con el fin de lograr sus propios intereses: "Cada nueva clase que desplaza a la clase previamente dominante se ve forzada a representar sus intereses como si fuesen los intereses comunes de todos los miembros de la sociedad, para poder llevar a cabo su fin."[20]

[17] *Ibid.*, pp. 263-264.
[18] *Ibid.*, p. 262.
[19] *Ibid.*, p. 425.
[20] *Ibid.*, p. 439.

En cada ciclo sucesivo, lo que parece el bien común para el entusiasmo revolucionario, resulta ser un interés de clase; pero como esto no significa que originalmente haya sido proyectado hipócrita o cínicamente, como una glosa de la generalización precedente sugiere: "La ilusión de los intereses *comunes* (en el principio esta ilusión es verdadera)." Más bien el giro de la perspectiva de lo general a lo particular, de inquietudes compartidas a inquietudes divisorias, es parte de la dinámica histórica de la revolución. Lo que distingue el caso del proletariado, a este respecto, es sólo la lógica de su situación social y económica. Su universalidad, en tanto clase, se basa en la supuesta circunstancia de que en la revolución trascenderá el estatus de clase, que necesariamente superará la sociedad de clases.

La noción de "cadenas radicales" apunta ya en una dirección diferente de la que señala el patente argumento del ensayo de 1843. Podría ser, como Shlomo Avineri ha sugerido, que Marx originalmente quisiera suplantar al candidato de Hegel para la "clase universal", la burocracia, que supuestamente representaba la universalidad del Estado, y era en sí una personificación de la máxima "el bien del todo", en contra de los intereses parciales divisorios que caracterizan a la sociedad.[21] Pero esta genealogía negativa difícilmente cuenta para el papel histórico que asume el proletariado en Marx, que es el de guiar a través de la colición de intereses y más allá de ésta, y no el de levantarse por encima de ésta y contenerla.

La teoría de Feuerbach del hombre como la más alta esencia del hombre, que hubo de proveer los cimientos intelectuales y las armas de la revolución proletaria en 1843, se transforma significativamente al año siguiente con el giro de Marx hacia la teoría económica radical. La "esencia" del hombre se reconoce entonces como lo que ha hecho y puede hacer de sí mismo, por su trabajo, en y a través de la sociedad y la historia. En los *Manuscritos económicos y filosóficos* Marx escribe: "La totalidad de la llamada historia mundial es sólo la creación del hombre por medio del trabajo humano y el desarrollo [*das Werden*] de la naturaleza del hombre", una prueba de la autoproducción del hombre y, consecuentemente, de la "esencialidad [*Wesenhaftigkeit*, "sustancialidad autónoma"] del hombre en la naturaleza", la cual disipa la noción enajenada y enajenante de "un ser ajeno o una esencia más allá del hombre y la naturaleza".[22]

La naturaleza humana se adquiere a lo largo de innumerables generaciones de interacción práctica, con un mundo natural que, en cierto sentido, es hecho por la labor humana en el mismo proceso.

> Esta producción es su vida activa de especie. Por medio de ésta, la naturaleza aparece como su obra y su actualidad. El propósito del trabajo es, por lo tanto, la objetivación de la vida del hombre en tanto especie: el hombre se produce

[21] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), cap. 2.

[22] *Writings*, p. 314. La traducción inexplicablemente tiene "dependencia esencial" de *Wesenhaftigkeit*.

a sí mismo no sólo intelectualmente, como en el estado de conciencia, sino también, activamente, en un sentido real y se ve a sí mismo en un mundo que él ha hecho.[23]

En el contexto de esta idea de la autocreación social e histórica del hombre por medio del trabajo, Marx analiza ahora las cadenas radicales del proletariado en términos de "trabajo enajenado". Sin embargo, sólo *La ideología alemana* considera la relación de la lucha de clases con la lucha del hombre en la naturaleza.

En un pasaje de la sección inicial de las *Obras selectas*, el cual anticipa los términos de la nota de *El capital* en donde Vico es mencionado, se afirma que la ciencia de la historia es la única ciencia. "Puede dividirse entre la historia de la naturaleza y la historia del hombre. Ninguna, sin embargo, se debe considerar como entidad independiente."[24] La interacción del hombre y la naturaleza, a menudo excluida simplemente de la historia humana, que estimula la errada concepción de la oposición entre naturaleza e historia, debe más bien considerarse como la base persistente de la historia humana.[25]

Los hombres se distinguieron de los animales, primero al comenzar "a producir sus propios medios de subsistencia", y, desde entonces, lo que son "coincide con lo que producen y la manera como lo producen". Esto significa que:

> [...] toda la estructura interna de una nación depende del grado de desarrollo logrado por su producción y su comercio doméstico e internacional. El alcance de desarrollo de las fuerzas de producción de una nación se muestra con mayor evidencia en el grado de desarrollo que la división del trabajo ha logrado... Los diferentes grados de desarrollo en la división del trabajo son simplemente las diferentes formas de propiedad.[26]

La ideología alemana proporciona una historia condensada de las formas de propiedad, desde la tribal hasta la comunal y estatal, y luego de la propiedad

[23] *Ibid.*, p. 295. *Cf.* p. 309, "...no sólo los cinco sentidos, sino también los sentidos llamados espirituales y morales (voluntad, amor, etcétera) en una palabra, el sentido humano y la humanidad de los sentidos, llegan a ser sólo por medio de la existencia de su objeto, por medio de la naturaleza *humanizada*. El desarrollo de los cinco sentidos es una labor de toda la historia previa del mundo". Sobre la concepción de Vico del autohacerse físico del hombre, ver *C. N.*, párrs. 367-368, 520, 524 y 692. En Marx ver también la crítica y la transformación de la supuesta noción hegeliana del trabajo como la esencia del hombre, *Writings*, pp. 322, 324-325, 327. Joseph J. O'Malley "History and Man's 'Nature' in Marx", en *Marx's Socialism*, comp. Schlomo Avineri (Nueva York: Atherton, 1973), pp. 80-100, pp. 84-85, cita esto del *Capital*: "Al actuar en el mundo externo [*die Natur ausser ihm*] y cambiarla, [el hombre] al mismo tiempo cambia su propia naturaleza. Desarrolla sus potencialidades dormidas y las obliga a actuar en obediencia a su dominio."

[24] *Writings*, p. 408.

[25] *Ibid.*, pp. 432-433. Una opinión distinta en Bernard Gendron, "Marx and the Technological Theory of History", *The philosophical Forum*, VI, 4, (Verano, 1975): 397-421. La oposición a la "teoría tecnológica", a menudo descansa en una estrecha interpretación de la "tecnología".

[26] *Writings*, p. 410.

feudal a la propiedad privada, perfil que muestra notoria correspondencia con las concepciones de Vico.

La premisa básica de esta historia de relaciones de propiedad es que "la estructura social y el estado continuamente evolucionan del proceso de vida [*Lebensprozess*] de individuos determinados... mientras trabajan producen materialmente, y actúan bajo limitaciones materiales determinadas, presuposiciones y condiciones independientes de su voluntad".[27] Las divisiones de clase y la lucha de clases son expresiones de tensiones en la producción social de los medios de vida, y también proveen una manera, como veremos, para que la sociedad cambie sus formas de administrar su propio sustento y reproducción.

Este *Lebensprozess* une a la historia natural con la historia humana. "La ciencia positiva real" simplemente es la presentación (*Darstellung*) de este proceso de vida en el cual los hombres igualmente asumen y crean formas sociales y culturales particulares. La certeza u objetividad de la ciencia no se adquiere por abstracción de fines prácticos o intereses. Marx más bien realza su integración en el proceso de vida histórico; éste no está desprovisto de suposiciones previas, pero toma las condiciones reales de producción y desarrollo como sus premisas.[28] No se puede concebir la ciencia en relación con una realidad independiente y sin cambios, puesto que el mundo que rodea al hombre

> no es algo directamente dado y lo mismo desde toda la eternidad, sino el producto de la industria y del estado de la sociedad en tanto es un producto social, el resultado de una actividad de toda una sucesión de generaciones, cada una apoyada en los hombros de la precedente, desarrollando más allá su industria y su comercio, y modificando su orden social de acuerdo con nuevas necesidades. Aun los objetos de la más simple "certeza sensitiva" le son dados al hombre únicamente por medio del desarrollo social, las relaciones comerciales y la industria.[29]

El surgimiento del proletariado como "una clase que debe soportar todas las cargas de la sociedad sin disfrutar de sus ventajas", y que en virtud de esta situación se convierte en el agente no potencial de la emancipación para la sociedad como un todo, se presenta aquí como una conclusión de "la concepción de la historia" antes esbozada.[30] "Esta concepción de la historia depende de poner en marcha el verdadero proceso de producción empezando con la producción material de la vida irreflexiva [*unmittelbaren*] e incluyendo la forma de interacción [o comercio (*Verkehr*)] relacionada y creada por este modo de producción... como la base de toda la historia."[31]

Los términos particulares del proceso de vida social histórico, determinan el "papel" del proletariado. La revolución comunista no es otra labor de re-

[27] *Ibid.*, pp. 413-314.
[28] *Ibid.*, p. 415.
[29] *Ibid.*, p. 417.
[30] *Ibid.*, p. 430.
[31] *Ibid.*, p. 431, traducción alterada.

distribución en la división del trabajo; al contrario, necesariamente está "dirigida en contra de los modos de actividad precedentes, termina con el trabajo", en el sentido de trabajo enajenado, "y suprime el gobierno de clase, junto con las clases mismas, ya que esto es llevado a cabo por la clase a la cual la sociedad ya no reconoce como clase".[32]

Esto debe entenderse como una revolución de la sociedad por sí misma, la cual permite a las fuerzas productivas expanderse más allá de los límites impuestos por la propiedad privada y la división de clases. La revolución no sólo depende esencialmente de precondiciones materiales sin las cuales la propagación de las ideas revolucionarias es inmaterial; la revolución es aún más, es una liberación *a través de* y *de* la tecnología y la productividad: "La esclavitud no puede abolirse sin la máquina de vapor y la hiladora de varios husos... 'Liberación' es un acto histórico, no mental. Es llevado a cabo por las condiciones históricas, por el desarrollo de la industria, el comercio, la agricultura, la transportación."[33]

El dinamismo del desarrollo civil parece derivar, para Marx, de la tecnología: "Este tipo de trabajo, que desde el principio requería de una máquina... resultó ser más competente para el desarrollo."[34] Sólo este dinamismo de las fuerzas productivas —reconocidas como fuerzas humanas— es capaz de romper las estructuras de clase y las relaciones de producción restrictivas del capitalismo burgués. Aquí se enuncia una concepción fundamental del marxismo: las revoluciones son resultado de la "contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de interacción".[35] (Desde otro punto de vista esto significa que: "No hay antagonismo, no hay progreso... Hasta ahora las fuerzas productivas han sido desarrolladas en virtud de este sistema de antagonismos de clase."[36]

Esta contradicción fundamental asume al mismo tiempo "formas secundarias" (*Nebengestalten*), incluyendo "choques de varias clases". "Desde un punto de vista estrecho podemos aislar una de estas formas secundarias y

[32] *Ibid.*, p. 432. El empuje polémico contra las afirmaciones de los jóvenes hegelianos de que la función revolucionaria de la autoconciencia no debe oscurecer el hecho de que el papel del proletariado comprende la conciencia de su situación, es decir de su miseria y su causa y remedio, aunque no en la forma de una teoría de la historia.

[33] *Ibid.*, p. 437. El manuscrito se interrumpe después de "transportación".

[34] *Ibid.*, p. 447.

[35] *Ibid.*, p. 454. El término "forma de interacción" (*Verkehrsform*) es más tarde reemplazado en el vocabulario técnico de Marx por "relaciones de producción" (*Produktionsverhältnisse*).

[36] Marx ve esto como la "ley que la civilización [es decir, el avance cultural humano] ha seguido hasta nuestros días" —citado de *The Poverty of Philosophy* en J. B. Sanderson, *An Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels* (Londres: Longmans, Green, 1969), p. 27. Sanderson también cita en la p. 22 un pasaje (del párrafo usado como lema y enfoque por Cohen, ver notas 6 y 7 anteriores), del *Preface to the Critique of Political Economy*: "Ningún orden social muere antes de que todas las fuerzas productivas que caben en él se hayan desarrollado; y nuevas relaciones superiores de producción nunca aparecen antes de que las condiciones materiales de su existencia hayan madurado en el seno de la vieja sociedad." En el mismo humor, Cohen, p. 146, cita la máxima del *Capital*: "El desarrollo histórico de los antagonismos, inmanente a una forma dada de producción, es la única manera en que esa forma de producción puede disolverse y establecerse una nueva forma."

considerarla base de estas revoluciones",[37] pero esto sólo hace perpetuas las ilusiones que surgen de las perspectivas limitadas de los agentes históricos mismos. La postura básica de Marx según la cual "todos los choques en la historia" —incluyendo la lucha del proletariado con el capitalismo burgués— "tienen su origen en la contradicción entre las fuerzas productivas y [las relaciones de producción prevalecientes]", de hecho hace del conflicto de clase un vehículo para los cambios estructurales radicales de las relaciones metabólicas "del hombre" con la naturaleza.

Como complemento a la concepción de trabajo enajenado, o las "cadenas radicales" del proletariado, está implícito en la idea de Marx sobre el proletariado como una "clase universal", que su capacidad para representar a la sociedad humana deriva sin duda de su inmersión en la producción, ya que si algo se pudiese decir respecto de lo que constituye la esencia transhistórica del hombre serían para Marx necesidad y productividad.[38] Sin este sentido positivo del significado del trabajo (no enajenado) para la realización humana, no se podría afirmar que la emancipación del proletariado "está contenida en la emancipación universal humana".[39]

A aquellos que replicarían que esto proyecta una imagen degradante del hombre, el Marx maduro provee una respuesta en un pasaje en donde primero concede que "la antigua concepción, en la cual el hombre siempre aparece... como el fin de la producción, es al parecer mucho más favorable que el mundo moderno, en el cual la producción es el fin del hombre y la riqueza el fin de la producción", y luego añade,

> En efecto, ¿acaso cuando la estrecha forma burguesa haya sido abandonada, qué será la riqueza, si no la universalidad de necesidades, capacidades, deleites, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos, producidas en el intercambio universal? ¿Qué si no el desarrollo absoluto del control humano sobre las fuerzas de la "naturaleza"? ¿Qué si no la elaboración absoluta de sus disposiciones creativas, sin ninguna precondición, más que la evolución histórica antecedente: es decir, la evolución de todas las capacidades humanas como tales, sin ningún patrón previamente establecido —un fin en sí mismas?[40]

A partir de *La ideología alemana* Marx, al igual que Vico en 1744 y antes, sostuvo una concepción de las dinámicas de lucha de clases y, en particular, del "papel" de la clase trabajadora en la historia de las clases bajas respectivas, la cual tomó su significado de su posición en una perspectiva más amplia del hombre, haciéndose a sí misma y a su mundo por medio de su propio trabajo, primero indirecta e inadvertidamente, pero luego con creciente conciencia y —posiblemente— con su correspondiente mayor control y responsabilidad.

[37] *Writings*, p. 454. "Estrecho" es menos degradante que el original *borniert*.

[38] Ver el ensayo de O'Malley citado en la nota 23 anterior.

[39] *Writings*, p. 299. Ver también la antropología utópica del hombre libremente productivo, rico en la riqueza y calidad de sus necesidades, *ibid.*, pp. 308, 312, 325-326.

[40] *Pre-Capitalist Economic Formations*, trad. Jack Cohen (Nueva York: International Publishers, 1965), pp. 84-85. Este texto es una sección del *Grundrisse*.

Se comprende que Vico fuera más cauteloso en sus referencias a las condiciones de su mundo contemporáneo, el cual, en general, no veía la necesidad de una revolución política o social. El "último recurso" de la providencia enfrentada con una "última enfermedad civil", muestra una drástica lógica afín al modelo de revolución de las "cadenas radicales" en Marx. Pero ésta no es la correlación que deseo hacer. La idea de Marx de la necesidad histórica (socioeconómica) de la revolución proletaria, adolece de ser una hipótesis del "peor caso", en la cual otros cursos del desarrollo histórico son claramente concebibles, mientras que en Vico el ricorso del barbarismo de reflexión es tan sólo el camino más extremoso de las tres alternativas que la historia tomaría, y le ha sido dada indebida importancia en la literatura secundaria.[41]

Lo que ha sido subestimado, y en lo cual este ensayo se ha concentrado, es el intenso sentido, común a Vico y a Marx, de la historia civil en tanto la realización de las potencialidades humanas con un fin abierto, en el cual la necesidad y el uso o el trabajo y la productividad, son de fundamental importancia. La división y el conflicto de las clases son aspectos de esta historia por cuya clarificación ambos pensadores hicieron mucho. Empero, sea que tal conflicto haya sido visto como alimentándose de la evolución civil o estallando en revolución, sus últimos frutos fueron reclamados por las teorías de Vico y Marx para la sociedad en su conjunto, para el hombre.

[41] *C. N.*, párrs. 1103-1106, y ver el ensayo citado en la nota 2 anterior, pp. 410-414.

EL PROBLEMA DEL MATERIALISMO EN VICO Y MARX

GEORGE L. KLINE

I

ESTE ensayo es, en parte, un intento por despejar una suposición común, aunque sin bases, a saber: que, en tanto ontologistas, Vico el "idealista", debe ser contrastado con Marx el "materialista". No niego que la ontología de Vico es, en un sentido correctamente calificado, idealista. Pero la encuentro más cerca del idealismo "objetivo" de Hegel que del idealismo "subjetivo" de Berkeley o del idealismo "trascendental" de Kant.

Niego, sin embargo, que Marx, aun el joven Marx, fuera un materialista filosófico, es decir, un pensador que desarrolla y defiende una ontología materialista afirmando la primacía ontológica de la materia y explicando lo que parece ser no material (pensamientos, sentimientos, valores, ideales, estructuras, leyes) como manifestaciones, funciones o propiedades de relación de la "materia en movimiento". Por supuesto no niego que *Engels* —tanto como Plejanov, Lenin y todos los marxistas leninistas contemporáneos— fueron y son materialistas filosóficos, que desarrollaron o, al menos, defendieron una ontología materialista; pero rechazo su posición unánime de que al hacerlo siguiesen la línea ontológica de Marx.

Por otra parte, no niego que la propia teoría de la estructura social y el desarrollo histórico de Marx da un lugar central a los factores económicos; pero niego que la prioridad teorética de lo "económico" vincule o apoye una ontología materialista. Reconozco que al supuesto vínculo del materialismo filosófico y el economismo se le concede cierta credibilidad superficial debido al descuidado empleo por el propio Marx del ambiguo adjetivo *Materiell* (material).

II

En *De antiquissima Italorum sapientia* Vico hace una arrasadora y sorpresiva afirmación: "Todos los errores en filosofía surgen de [el uso de] homónimos o, en lenguaje común, términos equívocos." (*Omnes in philosophia errores ab homonymis, vulga aequivocis, nascuntur.*) Luego define "términos equívocos" concisamente como "palabras comunes [es decir, aplicables] a más de una cosa" (*voces pluribus rebus communes*).[1] Los ejemplos que Vico da no son muy convincentes, en parte

[1] Las referencias del texto latino de *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) se darán por volumen y número de página del *Opere*, comp. G. Gentile y F. Nicolini (Bari: Laterza, 1914), vol. I.

porque ninguno de ellos comprende un término categórico.[2] Así, señala que el adjetivo latino *certum* tiene dos significados distintos: 1) *exploratum* ("probado", "seguro") o *indubium* ("no dudoso" "indudable"), y 2) *peculiare* ("particular") (I, 147). De hecho el término español "cierto" se comporta de manera muy similar al latín *certum*: podríamos referirnos a pruebas o afirmaciones "ciertas", es decir, "seguras, probadas, indudables", pero también podríamos hablar de "ciertas pruebas o afirmaciones (es decir, 'particulares')". Parece poco probable, sin embargo, que la ambigüedad aparente de *certum* y otros términos del mismo tipo haya generado mucha confusión filosófica.

A pesar de que las afirmaciones de Vico son ciertamente exageradas, pone el dedo en una fuente importante y poco advertida de malentendido filosófico. Las equivocaciones terminológicas de Marx han causado innumerables problemas hermenéuticos. Esto es especialmente cierto respecto de su descuidado e incondicional empleo del término equívoco *materiell* tanto en sus primeros como en sus últimos escritos —descuido que comparte con Feuerbach. Este hecho ha sido utilizado por marxistas leninistas para apoyar el supuesto de que el mismo Marx era un materialista filosófico. En otro escrito,[3] he distinguido seis significados teoréticos o sistemáticos distintos de este término de acuerdo con el empleo que Marx le da. De éstos, sólo el primer significado —el cual es relativamente poco frecuente en los escritos de Marx— guarda alguna relación con la cuestión de la ontología materialista.

Un pensador que desarrolla o defiende una ontología materialista tiende a emplear el sustantivo "materia" al menos en forma tan frecuente como el adjetivo "material". Sorprende el hecho de que mientras Engels y otros emplean copiosamente el sustantivo —en expresiones tales como "materia en movimiento" y "las formas, propiedades y relaciones de la materia en movimiento"— Marx rara vez utiliza el sustantivo *Materie*, y nunca en expresiones de este tipo, la única y parcial excepción es la de su disertación de 1841. Aquí, al exponer y analizar las posiciones de Demócrito y Epicuro, Marx ocasionalmente emplea los sustantivos *Materie* y *Materialität*. Por otra parte, a menudo contrasta la *Materia* con la *Forma* de los átomos de Demócrito, ca-

Aquí I, 146. Las referencias al texto italiano de las dos *Risposte* (1711, 1712) serán de la misma edición, como por ejemplo, "*Prima risposta*: I, 211". Las referencias a *Scienza nuova* serán dadas por número de sección. Todas las traducciones de *De Italorum sapientia*, las dos *Risposte* y fuentes italianas secundarias, son mías a menos que se identifiquen de otra manera. La traducción de *Scienza nuova* es la de Bergin y Fisch, con correcciones ocasionales menores.

[2] No estoy al tanto de ninguna evidencia que muestre que Vico consideraba el adjetivo *materiale* o el sustantivo *materia* como términos equívocos. De igual modo con sus propios términos clave —*verum, factum, caussa, negotium*: parece no haber reconocido en ellos la característica de equívocos, aun de manera inofensiva, es decir, que tienen diferentes sentidos sistemáticos y no sistemáticos, pero no, como el caso de *materiell* en Marx que tiene también varios diferentes sentidos sistemáticos.

[3] Ver mi ensayo, "The Myth of Marx's Materialism", por salir en *Annals of Scholarship* (1983) y en *The Varieties of Contemporary Marxism: Essays in Honour of J. M. Bochenski*, comp. T. J. Blakeley y J. J. O'Rourke (Dordrecht: D. Reidel, 1983). El resto de esta sección representa una versión considerablemente abreviada de las secciones II y III de ese ensayo.

yendo así en un significado de "materia" muy distinto, equivalente a "contenido".[4]

Los seis significados de "material" según los emplea Marx se enumeran burdamente en orden sistemático, con números suscritos para su identificación: "material$_1$"="físico", "espacio temporal"; "material$_2$"="biológico", "fisiológico"; "material$_3$"="sensible", "sensual"; "material$_4$"="económico"; "material$_5$" (o "materialístico$_5$")="adquisitivo", "orientado al consumo"; "material$_6$"="relativo al contenido" (contrasta con "relativo a la forma"), en alemán *inhaltlich*.

El último significado ("material$_6$") no es empleado con frecuencia por Marx, y cuando lo hace no genera problemas de importancia. No me detendré en éste más que para resaltar una curiosa conexión entre "material$_3$" y "material$_6$" —a saber, que en la tradición kantiana, en la cual, al menos terminológicamente, se incluyen tanto Feuerbach como Marx, el elemento sensible en la experiencia es llamado "material$_6$". Esto se debe a que los sentidos proveen la "materia" (es decir, el contenido) de la experiencia, mientras que el entendimiento provee las categorías (es decir, las formas). Pero ni "material$_3$" ni "material$_6$" tienen nada que ver con una ontología materialista.

Materiell en el sentido de "material$_3$" fue utilizado mucho por Feuerbach y por el joven Marx bajo la influencia feuerbachiana. Este empleo es el que genera la mala identificación de "materialismo$_3$" con el "empirismo basado en los datos de los sentidos" y permite a Feuerbach hacer grotescos supuestos, tales como: puesto que no hay tal cosa que sea "inmaterial$_3$" (es decir, "no sensible"), el amor, "el amor es materialismo$_3$" (*Liebe ist Materialismus*). De hecho esto equivale a poco más que una negación convencional del amor "platónico", y un supuesto de sentido común de que la sensualidad es un ingrediente no eliminable del amor entre los sexos. Marx pocas veces emplea el término tan indefinidamente, aunque, en alguna parte supone, a la par que Feuerbach, que el "amado es *un objeto sensible/sensual*" (*die Geliebte ist sinnlicher Gegenstand*) y que "el amor... es... un *materialista*" (*Die Liebe... ist ein... Materialist*), cuando lo que quiere decir, junto con Feuerbach, es simplemente que todo amor tiene un componente sensible/sensual.[5]

Marx lleva a cabo la reducción de lo que el llama *das Geistige* a *das Materielle*; pero esto no significa reducir "el espíritu a la materia" o "la mente al cuerpo", sino más bien "lo superestructural a lo subestructural" es decir, factores culturales e ideológicos a factores económicos. Aquí, en otras palabras, Marx, de manera característica, emplea *materiell* en el sentido de "material$_4$". Ciertamente todas sus obras, las primeras y las últimas, están llenas de expresiones tales como "fuerzas *materiales* de producción", "condiciones *materiales*", "relaciones *materiales*", "actividad *material*", "proceso *material*" y "vida *material*". En casi todos esos casos se refiere al significado de "material$_4$": Estas expresiones podrían traducirse sin pérdida semántica por "fuerzas *económicas* de producción" (o "fuerzas de

[4] Karl Marx, "Ueber die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" en *Frühe Schriften*, comp. H. J. Lieber y P. Furth (Stuttgart: Cotta, 1962), I, 40, 44-45, 48, 50, 54-57, 65-67.

[5] "Die heilige Familie", IV, 3 en *Frühe Schriften*, I, 685. Hincapié en el original.

producción *económica*"), "condiciones *económicas*", "relaciones *económicas*", "actividad *económica*", etcétera. Sin embargo, en algunos casos Marx explota un segundo o tercer significado —"material$_1$" o "material$_2$"— o gira de un significado a otro, en ocasiones dentro de un mismo párrafo.[6]

Yo sostengo que no hay nada particularmente material$_1$ —o dado el caso material$_2$ o material$_3$— respecto de las instituciones, actividades o relaciones *económicas*. Esto es cierto aun en el caso de la institución económica sobre la cual Marx enfocó su análisis: la fábrica o molino de vapor, parcialmente automatizada de mediados del siglo XIX. Ahora bien, una fábrica o un molino —o un banco, una compañía de seguros, o una casa de bolsa (por mencionar otras tres instituciones particularmente económicas-"material$_4$")— no es ni más ni menos "físico" o está envuelto en lo "biológico/fisiológico" o "sensible/sensual" que cualquier otra institución social o cultural. Las instituciones cuya función primaria no es económica, tales como universidades, iglesias, sociedades profesionales, orquestas sinfónicas, también requieren de edificios y artefactos, incluyendo muebles, herramientas e instrumentos y, por supuesto, seres humanos para poder funcionar. En este sentido, una fábrica (o un banco, compañía de seguros o casa de bolsa) no es diferente. *Todas* estas instituciones son *sociales*: *todas* están establecidas y se mantienen gracias al propósito, la inteligencia, la inventiva y la conciencia humana concertada. No hay nada particularmente material$_1$ —o material$_2$ o material$_3$— acerca de esto.

Mencionaré, pero no discutiré[7] otros dos factores internos al pensamiento de Marx que han contribuido a la mala interpretación de su postura como materialismo filosófico, a saber: 1) su interés exclusivo en la producción de *bienes* y virtualmente el total abandono de los servicios económicos y, 2) su reduccionismo económico. Quiero resaltar simplemente que a pesar de que todas las ontologías materialistas —incluyendo enfáticamente la de Engels— son reduccionistas, no todas estas posturas llegan a ser o vinculan ontologías materialistas. Las posturas que sí comprenden una ontología materialista (como la de Engels), pueden caracterizarse como reduccionistas "de manera transcategorial". Éstas reducen característicamente lo humano a algo no humano o subhumano, así las acciones con intención o propósito a (manifestaciones de) eventos fisiológicos o bioquímicos. La reducción característica de Marx, en cambio, es "intracategorial"; es decir, reduce un nivel humano a otro, o sea, los factores culturales e ideológicos a factores económicos. Tal posición, diría yo, ni vincula ni ofrece apoyo suficiente para una ontología materialista.

[6] En la famosa nota de pie de página de *El capital* que contiene la única referencia a Vico en un trabajo publicado durante la vida de Marx, hay una desviación semántica de "material$_4$" en la expresión *materielle Basis* a "materialistic$_1$" en *materialistische Methode*. Marx afirma incondicionalmente que existe algo peculiarmente material$_1$ (es decir, "físico", "espacio temporal") acerca de la tecnología. Lo que llama "método materialista$_1$" es aquel que toma en cuenta el desarrollo histórico de la *tecnología* de manera adecuada al explicar la historia de un elemento superestructural como la religión. Al mismo tiempo este es un "método materialista$_4$", es decir, aquel que toma en cuenta la historia de la *economía* al explicar el desarrollo de la religión. Ver Marx-Engels, *Werke* (Berlín del Este: Dietz, 1962), vol. 23, pp. 392-393, n. 89.

[7] Para una explicación más detallada ver mi ensayo, "The Myth of Marx's Materialism", esp. secs. II y III.

III

Ahora quiero esbozar los rasgos necesarios de la temprana ontología de Vico —inexplorada, oscura, pero aun así, provocadora— que permitan cierta comparación con la postura de Marx y preparen el terreno para algunos comentarios concluyentes con respecto a los sistemas maduros de ambos pensadores.

El interés de Vico en los *orígenes* anticipa tanto a Hegel como a Marx, pero también hace eco —al menos en parte— a ciertos temas de Spinoza. Vico define la ciencia como "conocimiento del génesis; de la manera en que una cosa llega a ser" (*cognito generis, seu modi, quo res fiat*) (I, 132). De ahí que una de sus razones —implícita, si no explícita— para rechazar una ontología materialista[8] es que los átomos de los materialistas son "externos"; ni llegan a ser, ni se desarrollan. Como Whitehead ha señalado, a otro respecto, la materia de los materialistas del siglo XVII, concebida como una "sustancia última" o "materia aborigen", es "incapaz de evolucionar".[9] No está sujeta ni al génesis, ni al desarrollo; de ahí que, en términos viquianos, sea cognoscitivamente oscura.

Vico, entonces, tuvo razón suficiente para partir del estudio de la geometría, disciplina que puede rastrear el génesis de entidades y relaciones matemáticas[10] (construidas) hasta llegar a la "ciencia nueva" de la historia; disciplina que puede encontrar el origen y el desarrollo de las instituciones[11] de la sociedad humana con mayor astucia y profundidad.

[8] Estoy de acuerdo con el señalamiento de Croce de que, a pesar de que hay un "Vico teólogo, un Vico agnóstico", etcétera, nunca hay un "Vico materialista" y de que la metafísica temprana de Vico "muestra la misma aversión al materialismo y el mismo amor por el idealismo que inspiró la... *Ciencia nueva*" (*The Philosophy of Vico*, trad. R. G. Collingwood [Nueva York, Macmillan, 1913], pp. 136-137, 142). Vico enfoca su crítica del materialismo en la noción del átomo de Epicuro de *simplex corpus extensum* (I, 154) —en otras palabras, como escribe Croce, "la materia [es decir, el "cuerpo" = il corpo] ya formada y dividida en sus últimas partículas" (Croce, *op. cit.*, p. 137).

[9] A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York: Macmillan, 1926), p. 157. Gentile, antes, había señalado algo similar, caracterizando la "materia" inmutable del siglo XVIII de los filósofos materialistas como "inerte... sempre identica a sè stessa, senza storia" (Giovanni Gentile, "La filosofia di Marx: Studi critici" [1899], *Opere* [Florencia: Sansoni, 1959], vol. 28, pp. 164, 162).

[10] Como afirma Vico, en matemáticas *dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat* ("cuando la mente conoce la manera [en que una cosa llega a ser], al juntar los elementos [de la cosa], hace la cosa") I, 132. La soltura de la versión inglesa de este pasaje clave de George Mora ("la mente 'de manera adecuada acomoda los elementos de la cosa conocida y, al mismo tiempo, hace la cosa' " parece ser resultado de haber trabajado con la versión en italiano libre de Nicolini que se lee: *la mente, nell'atto stesso in cui viene a conoscere codesta guisa* [sc., la manera —*modus*— en que una cosa llega a ser], *dispone ordinatamente gli elementi della cosa conosciuta e insieme, la fa* (*Opere*) [Ricciardi], p. 249). Véase George Mora "Vico, Piaget and Genetic Epistemology", en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, p. 378, n. 47.

[11] El término latino res tiene aproximadamente la misma gama de significados ("cosa", "asunto", "institución") en el De Italorum sapientia que el término italiano cosa. Pero comparto la intranquilidad de Salomone, no sólo por la razón que da —que "cosa" tiene un significado más amplio que "institución"— sino también por la pérdida de la continuidad semántica entre

Las torpes censuras de Vico en contra de Spinoza, principalmente dirigidas a su determinismo metafísico, su criticismo de la biblia y su teoría política, no deben oscurecer la cercanía de Vico con la actividad mental de Spinoza. Por ejemplo, las reglas para la definición constructiva de Spinoza son en extremo viquianas.[12] Un círculo, insiste Spinoza, debe definirse como "una figura *descrita* por cualquier línea de la cual una punta es fija, la otra movible" (*figuram quae describitur a linea quacunque, cujus alia extremitas est fixa, alia mobilis*).[13]

Asimismo, Spinoza define "idea" de manera tal que su carácter activo se muestre como un *mentis conceptus* ("concepción de la mente"), el cual a su vez, es una *actio mentis* ("acción de la mente").[14] Además de esto, caracteriza una idea como un *cogitationis conceptus* ("concepción de pensamiento"), *modus cogitandi* ("modo [o "manera"] de pensar"), e *ipsum intelligere* ("el entendimiento mismo [activo]").[15]

La ontología temprana de Vico, la teoría de los "puntos metafísicos" y el *conatus*,[16] a pesar de que es firme, aun lacónica, en su formulación y es confusa en algunos de sus detalles, es un logro intelectual impresionante. Difícilmente merece la severa acusación de Croce de ser "fantástica y arbitraria", y tampoco se justifica su sentencia de que "debemos negar todo valor a la cosmología de Vico".[17] Sin embargo, el mismo Croce admite que "no pode-

expresiones tempranas, tales como *cognitio generis, seu modi, quo* res *fiat* (I, 132; énfasis añadido), y expresiones posteriores como *Natura di* cose *altro non è che nascimento di esse*... (párr. 147; énfasis añadido). Esto último es traducido por Bergin y Fisch como "La naturaleza de las *instituciones*..." (énfasis añadido). Ver A. William Salomone, "Pluralism and Universality in Vico's *Scienza nuova*", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, p. 525, n. 23.

La traducción de *cosa* como "institución" también ensordece el claro eco de *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo es connexio* rerum (*Ética* II, 7; énfasis añadido) de Spinoza, en *L'ordine dell'idee deve procedere secondo l'ordine delle* cose (párr. 238; énfasis añadido) de Vico. Nicolini confunde aún más el asunto al identificar la referencia de Spinoza como de "*Etica*, I, prop. 7" (*Opere* [Ricciardi], p. 458, n. 2).

[12] Giuliani hábilmente ha glosado frases como *ut demonstratio eadem ac operatio sit, et verum idem ac factum* (I, 150): "La definición... es un acto de creación humana... La reflexión de Vico acerca de la definición parece ser el punto de partida de su principio según el cual la mente humana participa de una manera creativa en lo real." (Alessandro Giuliani, "Vico's Rhetorical Philosophy and the New Rhetoric", trad. S. Rotella, en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, p. 41.) Lachterman añade que Descartes también debe ser reconocido: *l'accento vichiano sull'operazione e costruzione matematica... riprende un motivo introdotto per la prima volta da Descartes nella sua difesa dell'analisi come* ars inveniendi (David R. Lachterman, "Vico, Doria e la geometria sintetica", trad. B. Arcangeli, *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, 10 [1980]: 21, n. 36).

[13] Benedict de Spinoza, "Tractatus de intellectus emendatione", en *Opera*, comps. J. van Vloten y J. P. N. Land (La Haya: Nijhoff, 1914[3]), I, 29. Énfasis añadido.

[14] *Ética* II, def. 3 y explicación.

[15] *Ética* II, 38n. y 43n. Desafortunadamente la traducción estándar [al inglés] de Stirling-White cambia los participios e infinitivos de Spinoza en sustantivos, opacando el énfasis que da a la *actividad* mental. *Modus cogitandi* se convierte en "modo de *pensamiento*" e *ipsum intelligere* se convierte en la "*inteligencia* misma" (énfasis añadido).

[16] A diferencia de Spinoza, en cuyo sistema maduro el término clave *conatus* se emplea siempre en el singular, Vico normalmente lo emplea en plural (*conatus*), como en la expresión *ex simplicibus punctorum conatibus* (I, 163).

[17] Croce, *op. cit.*, pp. 141, 142.

mos negar su dinámica naturaleza comparada con el mecanicismo [*meccanicismo*] de la filosofía contemporánea [o sea, cartesiana]".[18]

La intención de Vico, al menos, es razonablemente clara. Quiere reemplazar la física cartesiana, inaceptable, por sus categorías no relacionadas de extensión y movimiento. Su doctrina "zenoniana" especifica los puntos metafísicos con su *conatus* como la base que enlaza las categorías cartesianas desunidas. Llama a esta base unificadora "potencialidad indivisible de extensión y movimiento" (*indivisibili extensionis motusque virtute*) (I, 153).[19]

Podríamos decir que para Vico una cosa particular extendida no es la pasiva *res extensa* cartesiana, sino más bien la activa *res extendiens* de Zenón.[20] La base ontológica de la actividad de extensión de una cosa es el punto metafísico no extendido, un "punto indivisible de conación", un "potencial de extensión" que metafísicamente es real. Igual que el Uno pitagórico, el cual a pesar de no ser en sí un número, genera números; el punto, a pesar de no ser extendido, genera extensión.[21]

El dualismo cartesiano se evita al "tomar la sustancia de los cuerpos como incorpórea, las causas del movimiento, como inmóviles". Dios crea los cuerpos extendidos "de puntos que son inextensos... pero dotados de infinito poder de extensión [es decir, extend*iendo*]".[22]

De manera más general, al interpretar el *conatus* como "naturaleza *infieri*" e identificar la realidad con la fuerza, Vico descubre el "significado metafísico de acción" y reduce "el pensamiento humano mismo a *facere*".[23]

Croce resume de manera muy apropiada el siguiente pasaje; desgraciadamente la traducción al inglés de Collingwood, generalmente muy precisa y legible, contiene varias interpretaciones de términos clave engañosas. Conación, dice Croce, es:

> la energía indefinida [es decir, "potencia indefinida" = *indefinita virtù*] e intento [es decir, "esfuerzo" = *sforzo*] por parte del universo para dar ser [es decir, "sacar" = *mandar fuori*] y sustentar cada cosa particular. La existencia de la materia [es de-

[18] *Ibid.*, p. 142.

[19] El mismo Vico provee el equivalente italiano de su expresión latina: *l'indivisibil virtù dell'estensione e del moto* (*Prima risposta*: I, 213). Ver David R. Lachterman, "Vico, Doria e la geometria sintetica", pp. 13, 15. (Como resultado de un error tipográfico el término latino *indivisibili* aparece confusamente como *invisibili* en la p. 15.) Ver también la caracterización de *conatus* como *la possibilità del moto* en Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico* (Milán: Feltrinelli, 1961), p. 343. Prefiero los términos "potencialidad" y "potencia". Vico se refiere a la *virtù o potenza di estensione e di moto* (*Seconda risposta*: I, 265; énfasis añadido), y habla de *una indefinita virtù o uno sforzo dell'universo a mandar fuori e sostener le cose particolari tutte* (*Prima risposta*: I, 210). La expresión *mandar fuori* sugiere la concepción de la naturaleza de Hegel como el *Entäusserung des Geistes* ("externalización del espíritu").

[20] A pesar de que Vico no emplea el participio activo *extendiens* no caracteriza la esencia de cuerpo como *una indefinita virtù di mantenerlo disteso* (*Prima risposta*: I, 210).

[21] Yvon Belaval, "Vico and Anti-Cartesianism", trad. E. Gianturco, en *Giambattista Vico: An International Symposium*, p. 86.

[22] Max H. Fisch, "Vico and Pragmatism", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, p. 410.

[23] Badaloni, *op. cit.*, p. 343.

cir, "cuerpo" = *corpo*] no es más que un poder indefinido [es decir, "potencia infinita" = *indefinita vertù*] de mantener el universo extendido, el cual subyace a todos los objetos extendidos [es decir, "cosas" = *cose*].[24]

IV

Existe lo que podríamos describir como una convergencia parcial entre las teorías maduras de Vico y Marx en el sentido de que ambas desarrollaron teorías generales de estructura social y cambio histórico "hegelianas", o al menos "*quasi* hegelianas". Estas posturas podrían llamarse "ontologías sociales" u "ontologías del ser social" (según el modelo de Georg Lukács *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*), pero dudo que tales etiquetas describan de manera más apropiada las posturas de Vico y Marx, que las palabras más simples de: "Teorías generales de estructuras e instituciones sociales, concebidas desde sus orígenes históricos y su desarrollo."

A mi juicio Vico se acerca más que Marx, no sólo a Hegel, sino también a la verdad de estas cuestiones, cuando, por ejemplo, identifica las tres instituciones fundamentales entre las *cose umane civili* (párr. 570) como la religión, el matrimonio y la sepultura de los muertos (ejemplo, párr. 333), señalando que cada una de estas instituciones y prácticas está acompañada de solemnes dimensiones legales, lingüísticas y culturales. Sólo estas dimensiones lingüísticas y culturales están ausentes del recuento general de Marx de las "fuerzas y relaciones de la producción económica" y de su análisis especial del "trabajo enajenado" (ver p. 124 en adelante).

Existen semejanzas sorprendentes entre las posturas de Vico y Marx respecto de un buen número de puntos, algunos de los cuales son tratados por otros colaboradores en el presente volumen. Yo deseo más bien señalar ciertas diferencias que se amontonan alrededor del principio de *verum=factum*, visto de manera general.

Sin hacer referencia explícita a Marx, Amerio ha esbozado una importante diferencia. Señala, con razón, que el *factum* viquiano (o *facere*) no debe interpretarse ni —como lo hizo Croce, entre otros "idealistas"— como una construcción o ubicación de la mente (ya sea finita o infinita); ni como los positivistas (y podríamos incluir a Marx) han hecho, como un hacer o producir "en el sentido físico y material" (*nel senso fisico o materiale*). El criterio de verdad, insiste Amerio, no es la "capacidad de producir el objeto" (*capcità di fabbricare l'oggetto*).[25]

Lachterman desarrolla de modo persuasivo este punto y señala una ta-

[24] Croce, *op. cit.*, p. 139. Para Vico la naturaleza no es "materia" o "materia en movimiento", sino "movimiento": *Natura est motus; huius motus indefinita movendi virtus conatus; quam excitat infinita mens in se quieta, Deus* (I, 161). En otro escrito aclara la distinción categórica entre Dios y naturaleza, insistiendo en que *in natura non si dia quiete, perché gli sforzi sono la vita della natura, e'l conato non è quiete* (*Prima risposta*: I, 211).

[25] Franco Amerio, *Vico* (Brescia: La Scuola, 1945^2), pp. 53-54.

jante distinción entre el sentido marxiano de los verbos *machen* y *produzieren* por un lado, y el sentido viquiano del verbo *facere* por otro. Para Marx hacer o producir es la "formación arbitraria, espontánea de un objeto externo físico que previamente no existía en el mundo en esa forma". En cambio, para Vico hacer es "una operación mental por medio de la cual elementos ya existentes, los mismos que son imágenes de arquetipos generativos divinos, son puestos en orden en una formación apropiada".[26] El término "mental" es, tal vez, demasiado restrictivo, demasiado "croceano"; el término "cultural" resaltaría mejor el punto viquiano respecto de que lo que ha sido "hecho" —el *factum*— no sólo son ideas y conceptos, sino también instituciones, estructuras sociales, formas de vida; en pocas palabras, *le cose umane civili*.

De cualquier modo, para Marx el *factum* viquiano es *toto caelo* distinto de *das Gemachte* ("lo que ha sido hecho"), *das Produzierte* ("lo que ha sido producido"), *das Vergegenständlichte* ("lo que ha sido objetificado", es decir, "producido como objeto"), y aun de *das Verwirklichte* ("lo que ha sido actualizado"). Si en un momento de debilidad Marx transpusiese el *verum=factum* de Vico a la clave de la economía política tendría que decir *Das Whare ist die Ware* ("lo verdadero es la comodidad"). Tal trasposición no sería más que un juego de palabras totalmente informal y sin gracia, aunque *die Ware* es en verdad esa especie del género *das Gemachte/Produzierte/Vergegenständlichte/Verwirklichte* sobre la cual Marx enfoca su atención teorética.

El resumen de Lachterman sobre las diferencias importantes es tan lúcido como elocuente:

> Para Vico, en cambio [en oposición a Marx], el origen de la historia humana no yace en la producción técnica, ni la conquista de la naturaleza externa es su *telos*. Los hombres hacen su propia historia construyendo lentamente por medio de sus hazañas y fábulas un mundo civil de costumbres y rituales que humanizan y dominan sus feroces pasiones prehumanas.[27]

La pareja de contrarios Vico-Marx que sitúa a las "fábulas, costumbres y rituales" del lado de Vico, y "la producción técnica" junto con la "conquista de la naturaleza externa [no humana]" del lado de Marx, conduce a otra importante diferencia, generalmente inadvertida.

> La recolección viquiana de los elementos de historia universal [afirma Lachterman] presta mucha atención a lo que los hombres han *dicho*..., mientras que los agentes productivos de Marx son, por principio *silenciosos*. La brecha que separa a Marx y Vico en este respecto se mide por la distancia que existe entre la manufactura y la mitopoiesis, entre una fábrica y una fábula.[28]

[26] David R. Lachterman, "Vico y Marx: Notas para una lectura precursora" en este volumen, p. 56.
[27] *Ibid.*, p. 59.
[28] *Ibid.*, p. 60. Énfasis añadido. La "recolección" histórica viquiana parece estar cerca del *Erin-*

A este penetrante comentario yo sólo añadiría como glosa marginal, que el "silencio" de los productores marxianos no es un *Stille*, sino un *Schweigen*, no mudo, sino callado. Tal suspensión o separación del lenguaje (junto con el mito, la fábula, el ritual, etcétera) por supuesto, es enteramente compatible con la presencia intrusa del "ruido" alrededor y en el proceso de producción.

La ausencia de la función del lenguaje en el proceso histórico, por parte de Marx —al igual que su asignación de función derivativa o subordinada a la cultura y a las artes— es, sospecho, un corolario de su descuido en el célebre análisis de la enajenación (*Entfremdung*) en los Manuscritos de París de 1844, de las dimensiones lingüísticas, literarias y culturales de la enajenación, precisamente las dimensiones a las que Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, de 1807, había otorgado una función central.[29]

Para Marx, enajenación es un fenómeno económico, social y —hasta cierto punto— fisiológico. Pero en ningún sentido es un fenómeno lingüístico. De ninguna manera alcanza al lenguaje, el mito o la fábula. La sorprendente insensibilidad de Marx a la capacidad —constructiva, así como destructiva— de las tradiciones nacionales y étnicas, es, sospecho, un caso especial de su aún más grande ceguera respecto de las dimensiones lingüísticas, míticas y "simbólicas" de la existencia humana. La teoría de Vico puede dar cuenta, no así la de Marx, de la inalterable fuerza, en las últimas décadas del siglo XX, de las lealtades religiosas, nacionales y étnicas.

En términos generales, Vico, al resaltar el papel del lenguaje, el mito, la fábula y otros factores culturales en la historia humana, me parece, se coloca considerablemente más cerca de Hegel y de la verdad en lo que concierne a las instituciones humanas (*le cose umane civili*) que el mismo Marx.

nerung de Hegel que es las dos cosas, recolección e internalización. *Cf.* el paralelo entre *mandar fuori* de Vico y *entäussern* de Hegel (nota 19 *supra*).

[29] Ver mi artículo "The Existentialist Rediscovery of Hegel and Marx" en *Phenomenology and Existentialism*, ed. E. N. Lee y M. Mandelbaum (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969[2]), pp. 132-133.

VICO Y MARX: CONCIENCIA HUMANA Y ESTRUCTURA DE LA REALIDAD

ADRIENNE FULCO

I

LAS teorías históricas de Vico y Marx tienen muchas ideas en común. En el planteamiento de sus teorías, ambos pensadores empiezan por rechazar las doctrinas prevalecientes de su tiempo basándose en la gnoseología y la metodología. Tanto Vico en su enfrentamiento con los racionalistas cartesianos, como Marx en su rompimiento con los idealistas alemanes ofrecen argumentos sorprendentemente similares: el centro de la filosofía debe apartarse del reino de los conceptos abstractos, tan alejados de la realidad humana, y orientarse a lo concreto del mundo del hombre. Ambos filósofos acuden a la historia en su afán por establecer explicaciones y principios respecto de la naturaleza de la actividad y la experiencia humana, y ambos consideran a la conciencia humana como el pivote de tales explicaciones. La conciencia, desde su nacimiento, crecimiento y desarrollo se considera la fuerza central estructural, interpretativa y transformadora que gobierna el quehacer humano. La conciencia estructura la realidad y da forma al mundo. Como tal, la conciencia proporciona el lazo de unión entre el ser y el conocimiento; entre la actividad y el pensamiento; entre la ontología y la gnoseología. El propósito de este ensayo es exponer las nociones de conciencia en Vico y Marx y considerar algunas semajanzas y diferencias importantes en sus posturas.

Fundamentalmente Vico y Marx comparten la creencia de que la conciencia es la característica distintiva del hombre; el centro esencial de su humanidad. Para ambos la conciencia, en su forma más general, es la capacidad de todo hombre de conocerse a sí mismo y al mundo que lo rodea. La conciencia, sin embargo, no es sólo una actividad propia de la mente, sino también una actividad de carácter social determinada. Tanto Vico como Marx aseguran que el hombre se hace consciente de sí mismo y de la naturaleza de modo colectivo más que individual, y que cualquier conocimiento logrado por el hombre es igualmente un producto social. Ambos pensadores explican la naturaleza social del hombre y la naturaleza social del conocimiento humano en términos del origen y desarrollo de la conciencia, de tal modo que el problema gnoseológico se encuentra inextricablemente atado al problema de la naturaleza humana: lo que el hombre *es* no puede separarse de lo que el hombre conoce y de los medios a través de los cuales llega a ese conocimiento.

En respuesta a la herencia filosófica del siglo XVII, Vico llega a su teoría de la conciencia —así como a sus teorías de la historia, el lenguaje, la sociedad y la política— como consecuencia de su intento de rechazo de la teoría cartesiana del conocimiento.[1] Empero, nunca identifica su teoría de la conciencia como tal: el problema de la conciencia para Vico permaneció inmerso dentro del estudio del más vasto problema del conocimiento. Por otra parte, por el tiempo en que Marx se dedica a escribir, el concepto de conciencia había adquirido un nivel independiente dentro del pensamiento hegeliano y se reconocía en los problemas epistemológicos una relación directa tanto con la filosofía social, como con la filosofía de la historia. Marx, por lo tanto, pudo considerar el problema de la conciencia como componente primario en su análisis científico del hombre y la sociedad.

II

Vico llega al problema de la conciencia en el curso de su exploración de la naturaleza de la mente primitiva y los orígenes del lenguaje. Al descubrir, en contra de la postura de las teorías prevalecientes, que los fundadores de la sociedad civil no eran sabios dotados de sabiduría esotérica, sino "poetas que hablaban en términos poéticos",[2] intenta reconstruir la experiencia del mundo del hombre primitivo. Abandona la preocupación tradicional de la filosofía por caracterizar la esencia de la mente y se dedica a explicar la función primaria de ésta, es decir, la interpretación del mundo. Su argumentación respecto de la función interpretativa de la mente acarrea un análisis de la expresión concreta de ella en el lenguaje humano al cual Vico considera como el almacenamiento de historia humana, hasta entonces cerrado. Insiste en un regreso al tiempo en el que "los hombres comenzaron a pensar humanamente" para diferenciar entre los *orígenes* del lenguaje humano y el pensamiento y todos sus subsecuentes desarrollos.[3]

El lenguaje, según Vico, es la expresión creadora de la mente, pues por medio del lenguaje el hombre asigna nombres a las cosas y les confiere así significado. La asignación real de nombres a las cosas se logra a través del lenguaje humano, el cual con el tiempo sufre cambios y transformaciones. Sostiene que el habla humana ha asumido siempre dos formas: poesía y prosa. Empero, en contraste con puntos de vista más tradicionales, afirma que la forma original del habla fue la poesía y no la prosa, dado que la poesía surge de la imaginación, a la cual considera como la forma primaria del pensamiento humano. Por esta razón insiste en que los fundadores de la sociedad

[1] Existe abundante bibliografía sobre la crítica de Vico hecha a Descartes. Véase por ejemplo en G. Tagliacozzo y H. White, comps., *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), los siguientes ensayos: Yvon Belaval, "Vico and Anti-Cartesianism", pp. 77-92, e Isaiah Berlin, "A Note on Vico's Concept of Knowledge", pp. 371-377.

[2] Giambattista Vico, *New Science* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), párr. 34.

[3] *Ibid.*, párr. 338.

civil eran "poetas que hablaban en términos poéticos".[4] Basado en su estudio sobre ley antigua, poesía y etimología, Vico concluye que los pensamientos del hombre primitivo consistían en "ciertos géneros imaginativos (imágenes de sustancias animadas, en su mayoría de dioses o héroes creados por su imaginación) a los que reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género".[5] En otros términos, la postura de Vico ante el hombre primitivo "atribuye sentidos y pasiones... a cuerpos, y a cuerpos tan vastos como el cielo, el mar y la tierra".[6] La atribución de pasiones humanas que surge del sentido de experiencia del mundo externo se expresa siempre inicialmente en el lenguaje figurativo o tropos. La creación de figuras del lenguaje es el primer intento humano por obtener sentido del mundo desconocido, externo a los seres humanos, la primera tentativa por establecer una relación entre el hombre y su medio.[7] De hecho, lo desconocido se hace inteligible al atribuirle características conocidas y sentidas por el hombre. Vico señala que "...cuando el hombre no comprende, descifra las cosas a partir de sí mismo, y se convierte en ellas transformándose a sí mismo".[8] Ignorante y temeroso, pero provisto de una poderosa imaginación, el hombre primitivo "se creó todo un mundo".[9]

Esencialmente lo que Vico describe es el proceso por el cual la ignorancia hace surgir simultáneamente al conocimiento y a la conciencia lo desconocido, proceso donde éste se vuelve gradualmente inteligible al hombre. La función del lenguaje en este proceso es ambivalente: es la demostración de la capacidad del hombre para crear su propio mundo, y los medios con los que documenta, almacena y transmite el registro de su actividad creativa y las transformaciones que ésta sufre. Una de las conclusiones más importantes que pueden extraerse de la teoría viquiana del origen de la conciencia es la naturaleza *colectiva* del proceso. Conciencia no es sólo un estado mental logrado individualmente, sino un *producto social*, un conjunto de percepciones compartidas acerca de la naturaleza y la estructura de la realidad. La conciencia surge porque en el nivel más fundamental el hombre constantemente está inmerso en la tarea de interpretar y dar significado a su actividad y a lo que le rodea, y el lenguaje es el medio colectivo a través del cual el hombre

[4] *Ibid.*, párr. 34.
[5] *Ibid.*, párr. 35.
[6] *Ibid.*, párr. 402.
[7] Acerca del uso de tropos en Vico ver Hayden White, *Tropics of Discourse* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), pp. 204-217. White dice: "Vico sostiene que todas las figuras del discurso pueden reducirse a cuatro modos o tropos: metáfora, sinécdoque, metonimia e ironía... [Y] hace de la metáfora un tipo de tropo primario (genérico) de tal manera que la sinécdoque y la metonimia aparecen como refinamientos específicos de aquélla, y la ironía como su opuesto... La teoría de la transformación metafórica, sirve como modelo para una teoría de la autotransformación de la conciencia humana en la historia." véanse pp. 204-205.

Acerca del uso de los tropos en Vico ver también a Michael Mooney, "The Primacy of Language in Vico" en *Vico and Contemporary Thought*, comp. G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Verene (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1980), pp. 191-210.
[8] Vico, *Ciencia nueva*, *op. cit.*, párr. 405.
[9] *Idem.*

concreta y comparte esa interpretación. Igualmente, de acuerdo con Vico, así como el lenguaje surge de la *necesidad* humana de estructurar e interpretar el mundo, también todas las instituciones humanas son producto de percepciones colectivas compartidas.

Vico sostiene que hay tres instituciones sociales primitivas que toda nación en la tierra comparte. Cada una de estas instituciones está enraizada en la necesidad humana y en la acción colectiva de la comunidad que las creó. Vico cree que la religión es la institución más importante de todas las instituciones humanas y la fuente de toda moral, aseveración que ciertamente no fue el primero en hacer. Su originalidad yace en su supuesto de que el hombre es en realidad el que da ser a Dios, a modo de hacer inteligible lo desconocido. Postula que los primeros hombres, los cuales estaban "inmersos en los sentidos" y "sin la capacidad del raciocionio", vagaban por la tierra solitariamente, a la manera como las bestias lo hacen.[10] La causa de que los primeros hombres renunciaran a su existencia solitaria fue el espectáculo de los truenos y relámpagos en el cielo, que los asustó tanto que atribuyeron grandes poderes al cielo y lo llamaron "Jove".[11] Los hombres difícilmente se distinguían de las bestias antes de este primer acto colectivo de nombrar un objeto alarmante externo a ellos. Pero en este momento de aprensión compartida atribuyeron al cielo poderes sobre ellos mismos y el mundo a su alrededor, con lo cual dieron a luz a la conciencia humana. Para Vico, el momento de la creación de la religión es el prototipo de la creación de todas las instituciones humanas. Todas emergen del sentido de experiencia y de la necesidad de convertir a lo desconocido en inteligible. Por esta razón Vico afirma que "el orden de las ideas sigue el orden de las instituciones".[12] Las primeras instituciones humanas no se crearon sobre la base de ideas alcanzadas por la vía racional, sino debido a la acción colectiva espontánea. Los hombres desarrollan "ideas" acerca de las instituciones sólo después de que las instituciones han sido creadas.

Vico sostiene que, a pesar de que las instituciones surgen espontáneamente, concuerdan con un patrón definido de desarrollo, tanto dentro de una nación en particular, como a través de la totalidad de la raza humana. La existencia de este patrón de desarrollo discernible, es la razón de la uniformidad, continuidad y totalidad de la historia humana. La forma más general que adopta este patrón es la división de la historia humana en tres edades o periodos: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. Cada período debe definir una época cultural completa, dentro de la cual todas las fases de la vida se llevan a cabo de acuerdo con una manera específica de concebir y estructurar la realidad, una actitud particular de la conciencia humana. Por otra parte, de acuerdo con Vico, la totalidad del patrón está sujeta a la guía e intervención de la "divina providencia", la fuerza que "sin dis-

[10] *Ibid.*, párr. 378.
[11] *Ibid.*, párrs. 378-379.
[12] *Ibid.*, párr. 238.

cernimiento o consejo humano y, a menudo, en contra de los designios de los hombres... ha puesto orden... en la raza humana".[13] Para Vico la actividad creativa del hombre, la cual da significado a su mundo, debe colocarse dentro del contexto de la actividad "oculta" de la divina providencia.

La edad de los dioses, la época cultural más temprana, donde la conciencia en realidad nace, se caracteriza por la inmersión de los hombres en sus sentidos, de tal manera que la realidad consiste en la atribución de sensaciones físicas al mundo exterior. A medida que la edad de los dioses da paso a la edad de los héroes, la capacidad del hombre de distinguir entre sus propios sentimientos y las cosas externas a él, crece; y la realidad se percibe cada vez más en términos abstractos. Finalmente, en la edad del hombre, la razón, como tal, aparece y se convierte en la facultad de la mente por medio de la cual el hombre estructura su mundo y se comprende a sí mismo. Cada edad está dominada por una capacidad particular de la mente, la cual da a la conciencia y, finalmente, a la realidad su forma. Las distinciones entre las tres grandes épocas son de menor importancia que la audaz proposición de Vico de que la manera en la cual los hombres estructuran la realidad varía de acuerdo con sus necesidades y percepciones y que a medida que esas necesidades y percepciones cambian, la estructura de la realidad y la conciencia humana misma son igualmente transformadas.

III

Mientras Vico nunca identifica específicamente el concepto de conciencia como tal, Marx expone la función de la conciencia como un componente discreto en su teoría de la historia. En sus primeros trabajos, particularmente en el prefacio a la *Crítica de la economía política* y *La ideología alemana*, Marx rechaza las concepciones materialistas e idealistas de sus predecesores y reconsidera la relación entre las ideas humanas, la producción material y la estructura de la realidad.[14] La distinción de Feuerbach entre la conciencia del hombre y la conciencia de los animales es el punto de partida de Marx. Feuerbach sostenía que sólo el hombre tiene la capacidad de ser consciente de sí mismo como individuo y también como miembro de la especie humana. Sólo el hombre llega a saber que comparte algo en común con otros miem-

[13] *Ibid.*, párr. 342. Sobre la noción de divina providencia en Vico ver James C. Morrison, "How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's *New Science*", *Philosophy and Rhetoric*, 12 (1979): 256-261. Debe señalarse que para Vico la divina providencia siempre obra en conjunción con las necesidades humanas concretas.

[14] Con respecto a interpretaciones recientes del rechazo de Marx, tanto del idealismo como del materialismo, con referencia específica a lecturas positivistas de su epistemología, ver Kathleen Bulmash, *The Marxist Concept of Community* (Tesis de grado académico no publicada), City University of New York, 1978; Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory* (Nueva York: John Wiley, 1975); Melvin Rader, *Marx's Interpretation of History* (Nueva York: Oxford University Press, 1979); y Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

bros de su especie. Marx acepta esta distinción e identifica al hombre como un "ser especie" que posee una "conciencia de especie".[15] Decir que el hombre tiene conciencia de especie, es tanto como decir que el hombre es capaz de darse cuenta de sus relaciones con otros seres humanos. Como Kathleen Bulmash sostiene: "Lo que concepto de ser-especie pretende transmitir, más que otra cosa, es una conciencia de la naturaleza del hombre como ser esencialmente histórico y, esencialmente social..."[16] Por otra parte, el medio dentro del cual los hombres se hacen conscientes de unos y otros es el de la actividad humana concreta, es decir, el trabajo. Marx dice: "El hombre hace de la actividad de su vida el objeto mismo de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad consciente... [la cual] directamente distingue al hombre de la actividad animal."[17] Marx invierte la posición idealista la cual hace de la actividad humana una función de la conciencia y el pensamiento, sosteniendo que

> la producción de ideas, de concepciones, de conciencia está primero directamente entretejida con la actividad material y el intercambio material de los hombres, el lenguaje de la vida real... Los hombres son los productores de sus concepciones, ideas, etcétera —hombres activos, reales, tal como han sido condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y del intercambio correspondiente a éstas, hasta sus últimos alcances.[18]

Para Marx, entonces, la actividad es prioritaria al pensamiento y los hombres producen sus ideas en el curso de su vida activa. La vida activa es en sí social: "La conciencia es, por tanto, desde el principio un producto social y permanece como tal mientras existan hombres."[19] La conciencia está en la naturaleza humana porque surge sólo "de la necesidad, de la necesidad de intercambio con otros hombres".[20] Según Marx, la conciencia, que originalmente distingue al hombre de los animales, cumple dos funciones. Por un lado está

> meramente la conciencia respecto del ambiente sensible inmediato y conciencia del vínculo limitado con otras personas y cosas fuera del individuo que se está haciendo consciente de sí. Al mismo tiempo está la conciencia de la naturaleza que aparece ante los hombres como una fuerza completamente extraña, todopoderosa e inasible con la cual las relaciones de los hombres son puramente animales y por la cual los hombres son intimidados como bestias; por lo tanto, la conciencia de la naturaleza es puramente animal (religión natural).[21]

[15] Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* en *The Marx-Engels Reader*, comp. Robert Tucker (Nueva York: W. W. Norton, 1972), p. 72.
[16] Kathleen Bulmash, *Marxist Concept of Community, op. cit.*, p. 202.
[17] Karl Marx, *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844, op. cit.*, p. 62.
[18] Karl Marx, *The German Ideology* en *The Marx-Engels Reader, op. cit.*, p. 118.
[19] *Idem.*
[20] *Idem.*
[21] *Idem.*

Esta forma original de conciencia, que permite a los hombres ser conscientes tanto de ellos mismos como de la naturaleza, Marx la llama "conciencia de borrego, o conciencia tribal".[22] La importancia de esta forma original de conciencia es que con ella los hombres se hicieron conscientes de la necesidad de asociarse con otros y, por tanto, esta forma constituye "el comienzo de la conciencia de que [los hombres] están viviendo en sociedad".[23] El primer paso para construir la realidad, entonces, es adquirir la conciencia de que los hombres viven en sociedad unos con otros. Mientras que los animales apenas responden de manera irreflexiva a demandas de su instinto, el hombre se hace consciente de su propio "proceso de vida", de su propia existencia social y, sobre la base de esta conciencia, da forma y significado a su actividad.

A pesar de que la conciencia inicialmente sirve al positivo propósito de hacer conscientes de su naturaleza social a los hombres, la historia de la humanidad es el registro de su "separación" de su condición original. Al mismo tiempo que el hombre toma conciencia de su naturaleza social, también experimenta sus alrededores naturales como "extraños". La conciencia también separa al hombre de la naturaleza, desde el mero principio, haciéndolo consciente de su independencia de ella. Por esta razón, Marx dice que cuando los hombres se sintieron por vez primera "intimidados" por la "poderosa e inasible fuerza" de la naturaleza, crearon la religión para superar el sentimiento de separación o extrañeza. Una separación de otro tipo surgió a medida que la actividad productiva aumentaba y ocurrió la división del trabajo, primero dentro de la familia, después dentro de una comunidad mayor. La división del trabajo tuvo dos consecuencias importantes para el desarrollo de la conciencia. Primero, la división del trabajo originó la distribución no equitativa de los productos del trabajo, y de esta manera se estableció la propiedad. Finalmente, las relaciones de propiedad evolucionaron al punto de crear las clases y algunos individuos de la sociedad podían "disponer de la capacidad de trabajo de otros".[24] Dependiendo de la distribución de la propiedad, diversos individuos lograron diferentes relaciones con las condiciones materiales reales de vida. Esta es la segunda consecuencia de la división del trabajo porque "la naturaleza de los individuos... depende de las condiciones materiales que determinan su producción",[25] la conciencia de los individuos y de las clases varía en cualquier sociedad de acuerdo con las relaciones particulares con los modos de producción. Para Marx, la división del trabajo necesariamente deteriora la condición social original del hombre: "La división del trabajo implica la contradicción entre el interés de los individuos por separado... y el interés comunal de todos los individuos que tienen intercambio unos con otros."[26]

[22] *Idem.*
[23] *Idem.*
[24] *Idem.*
[25] *Idem.*
[26] *Idem.*

Un análisis de las relaciones reales entre los individuos y los modos de producción —es decir, un análisis de las relaciones específicas ocasionadas por la división del trabajo— revela que los hombres estructuran la realidad de acuerdo con esas relaciones. En el prefacio a la *Crítica de la economía política* Marx dice:

> En la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una etapa determinada del desarrollo de sus fuerzas materiales productivas. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el cimiento real en donde se edifica la superestructura legal y política a la que corresponden formas determinadas de conciencia social... No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social lo que determina su conciencia...[27]

Para Marx, a pesar de que la conciencia originalmente es compartida, el hecho de que los diferentes grupos de la sociedad se relacionen de manera diferente a los modos de producción, significa que cada grupo finalmente adquiere su propia y singular visión de la realidad. En virtud de sus diferentes interpretaciones de la realidad, los hombres se separan, se "desarraigan" unos de otros y de la comunidad social. Por lo tanto, la división del trabajo se convierte en una división de conciencia y por esta razón cada clase en la sociedad desarrolla una conciencia propia que expresa sus propios intereses particulares.

El desarrollo de la conciencia dividida es significativo de acuerdo con Marx, porque: "Las ideas de la clase dominante son en toda época las ideas dominantes, es decir, la clase que es la fuerza *material* dominante en la sociedad es al mismo tiempo su fuerza *intelectual* dominante."[28] La conciencia particular de clase afecta, entonces, a todo el orden social: "La clase que cuenta con los medios materiales de producción a su disposición, tiene control al mismo tiempo sobre los medios de producción de carácter mental; resulta entonces que, en general, las ideas de aquellos que carecen de la producción de carácter mental, están sujetas a los primeros. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes."[29] Este poder de la clase dominante para imponer su visión de la realidad a toda la sociedad tiene dos resultados importantes. Primero, en la medida en que las ideas de la clase en el poder dominan, la clase en el poder puede reconocer sus propios intereses y hacerse consciente de ellos. Pero, por otra parte, en la medida en que la clase en el poder "está obligada, al menos para llevar a cabo su fin, a representar sus intereses como los intereses comunes a toda la sociedad",[30] su conciencia debe considerarse como "falsa" y, por ende, idéntica con la "ideología". De

[27] Karl Marx, Prefacio a *Critique of Political Economy*, en *The Marx-Engels Reader*, *op. cit.*, pp. 4-5.
[28] Karl Marx, *The German Ideology*, *op. cit.*, p. 136.
[29] *Idem.*
[30] *Ibid.*, p. 138.

acuerdo con Marx, "en toda ideología los hombres y sus circunstancias aparecen de cabeza como en una *cámara oscura*".[31] En su afán por universalizar su propio y exclusivo punto de vista, la clase dominante en verdad distorsiona la realidad. Aún más, no sólo distorsiona la realidad, sino que falsea el conocimiento mismo utilizando el conocimiento para servir a sus propios intereses particulares.

El problema de conciencia e ideología "falsa" es un tema central en el concepto de cambio histórico de Marx. Cada nueva clase dominante "logra su hegemonía sólo en bases más amplias que aquéllas de la clase dominante precedente".[32] Las bases continúan ampliándose hasta que en una sociedad capitalista existe la posibilidad de abolir los antagonismos de clase por entero y, al hacerlo, abolir la conciencia e ideología "falsa" también. Marx piensa que el análisis de la sociedad capitalista demuestra que con el surgimiento del proletariado como una clase que es verdaderamente universal en virtud de su relación con el modo de producción, existe la posibilidad de superar la necesidad de distorsionar la realidad. El proletariado es la única clase en la historia humana que no tiene necesidad de oprimir a otros miembros de la sociedad, y por lo tanto no universaliza falsamente sus propios intereses. Por primera vez, los intereses de la clase dominante son verdaderamente los intereses universales. A medida que el proletariado se hace más consciente de su posición y de sus verdaderos intereses, se da cuenta de que debe acabar con las trabas restantes del capitalismo. Cuando el proletariado se da cuenta de esto, desarrolla una conciencia revolucionaria, la cual es el prerrequisito para la libertad humana. Para Marx a medida que la conciencia trasciende las limitaciones de cualquier visión particular parcial de la realidad, proporciona el ímpetu para un cambio revolucionario voluntario.

IV

La diferencia más importante entre las nociones de conciencia humana en Vico y Marx, surge de su concepción de la relación entre el conocimiento y la realidad y de sus concepciones gnoseológicas básicas. Para Vico el hombre está continuamente inmerso en el proceso de interpretar y reinterpretar su relación con los demás y con su alrededor natural. El proceso es creativo, pues de acuerdo con Vico, la actividad humana fundamental es la de hacer al mundo inteligible. Los hombres conocen —acerca de ellos, de los demás o de la naturaleza— sólo en el proceso de dar ser a la realidad. Así, a medida que los hombres estructuran su mundo, expresan esa estructura en el lenguaje, que es un producto humano colectivo. El lenguaje permite a los hombres tanto concretar su aprehensión de la realidad como compartir su compren-

[31] *Ibid.*, p. 118. Engels es el que en realidad acuña la frase de conciencia "falsa" en 1893, según Martin Seliger. Ver su libro *The Marxist Conception of Idoelogy: A Critical Essay* (Londres: Cambridge University Press, 1977), p. 30.

[32] Karl Marx, *The German Ideology*, *op. cit.*, p. 138.

sión y su conocimiento con los demás. El conocimiento, por ende, es en sí un producto social. Vico también cree que a pesar de que los hombres estructuran la realidad continuamente, la manera en que lo hacen cambia de acuerdo con las circunstancias concretas. Por lo tanto, su noción de la realidad, su conciencia de sí mismos, su medio, sus relaciones con los demás, también varían y sufren cambios. Los hombres son responsables de esos cambios puesto que son producto de su actividad. Vico reconoce que todo cambio implica lucha entre grupos de individuos cuya situación concreta difiere lo suficiente para que cada grupo intente imponer su propia visión de la realidad al resto de la comunidad. El grupo que triunfa logra legitimar su punto de vista ante la ley e instituciones sociales y políticas. Sin embargo, a pesar de su creencia en la necesidad de la lucha humana concreta, Vico no supone que la realidad en sí sea bifurcada. Aunque cada clase social tenga su propia percepción del significado de la vida social, la conciencia se *comparte* a nivel fundamental, porque el lenguaje es el producto colectivo de la comunidad entera. Para Vico el lenguaje es el testimonio viviente del aspecto creativo progresivo de la actividad humana.

Marx, por otro lado, hace hincapié en el punto en el que la realidad y la verdad se encuentran por último en oposición. Para Marx el conocimiento mismo llega a contemplarse como parcial, distorsionado e ideológico, debido a que las luchas que caracterizan la historia humana necesariamente presuponen una percepción dividida de la realidad (ocasionada por la división del trabajo) y por ende, una conciencia dividida. A pesar de que Vico sostiene que los hombres a menudo no están conscientes de las verdaderas intenciones de la divina providencia, de que sus acciones tienen consecuencias no intencionadas, no piensa que la conciencia de la realidad de los hombres sea falsa. El hecho de que los hombres carezcan de percepción o perspectiva histórica no significa que su capacidad de estructurar la realidad esté menos acabada. Vico reconoce que los hombres no son omniscientes y que la conciencia de sus acciones nunca es total. Para Vico media la conciencia entre las relaciones de los hombres unos con otros y con la naturaleza; de acuerdo a su actividad inventiva y creativa la conciencia nunca puede contradecir la realidad. El hecho de que existan intereses particulares o condiciones no niega la actividad esencialmente *colectiva* de interpretar y reinterpretar el mundo.

El pensamiento de Vico es dialéctico en el sentido que intenta "reflejar el movimiento real de los fenómenos" y demostrar "su interconexión y unidad".[33] A diferencia de Marx, Vico no revela las contradicciones internas de estos fenómenos. Como señala Hayden White, la dialéctica de Vico "no es una dialéctica del silogismo (tesis, antítesis y síntesis), sino más bien la dialéctica del lenguaje y la realidad que busca contener".[34] Este es tal vez el punto crucial de la diferencia: Aunque Vico reconoce que la historia es transformada por luchas reales entre hombres reales, esas luchas no están fundadas en

[33] Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory*, *op. cit.*, p. 32.
[34] Hayden White, *Tropics of Discourse*, *op. cit.*, p. 209.

un principio de contradicción en el sentido de la realidad confrontando a la ilusión. Cualquier oposición que surge, viene de la oposición entre las intenciones humanas y la acción de la divina providencia. En el nivel más general, entonces, la realidad humana permanece intacta. Para Marx, en cambio, la realidad y la ilusión son los verdaderos opuestos en la historia, y de esta forma la historia se convierte en la lucha de la realidad por liberarse de la ilusión, la verdadera conciencia liberándose de la ideología.

Teniendo en cuenta el hecho de que Vico no considera que la conciencia humana esté en oposición fundamental con la realidad, su teoría no postula ninguna noción de conciencia falsa, enajenación o ideología. Está de acuerdo con Marx en que la clase dominante impondrá su visión de la realidad en toda la comunidad para mantener su posición ascendente y dominar, pero la conciencia en sí permanece como producto colectivo que se da en el contexto de un esquema mayor planeado por la divina providencia. Como señala Shlomo Avineri, para Marx "...familiarizarse con la realidad implica moldearla y cambiarla. La gnoseología deja de ser meramente una teoría que refleja la cognición, y se convierte en el vehículo para dar forma y moldear la realidad".[35] El mismo señalamiento se aplica igualmente a Vico. Sin embargo, Avineri, también sostiene que:

> La gnoseología de Marx esconde una tensión interna. Trata de resolver los problemas gnoseológicos tradicionales, pero tácitamente sostiene que la conciencia humana podría funcionar de acuerdo con la nueva gnoseología sólo si los obstáculos en su camino en la sociedad presente fuesen eliminados. Por tanto, la gnoseología de Marx a veces está dividida en contra de sí misma: es igualmente una descripción de la conciencia y una visión del futuro... [Los] modos imperfectos de conciencia existirán mientras la sociedad burguesa continúe existiendo.[36]

Bajo el deseo de Marx de permitir a la conciencia coincidir con la realidad subyace su creencia de que "los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de varias maneras; lo importante, sin embargo, es cambiarlo".[37] Para Marx el conocimiento humano y la historia humana tienen un *propósito*: permitir a los hombres ir más allá del mero entendimiento de la realidad y voluntariamente cambiarla. Bajo la noción de que los hombres pueden voluntariamente cambiar su mundo, yace la idea de que pueden cambiarlo para mejorarlo. Cuando la conciencia llega al punto en que los hombres pueden percibir la realidad correctamente, los hombres adquieren la capacidad de cambiar el orden social para que la libertad y la igualdad estén al alcance de todos los hombres.[38] Por consiguiente el fin último tanto de la conciencia como de la historia es la libertad humana. Esto no significa que Marx fuese un determi-

[35] Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx, op. cit.*, p. 68.
[36] *Ibid.* p. 69.
[37] Karl Marx, *Theses on Feuerbach* en *The Marx-Engels Reader, op. cit.*, p. 109.
[38] Bertell Ollman dice: "En su más explícita exposición acerca de este tema, Marx llama a la libertad del hombre 'el poder positivo de afirmar su verdadera individualidad'. Esta 'verdadera individualidad' es el hombre en la cumbre de sus potencialidades y necesidades, total e intensiva-

nista que pensase que su visión comunista necesariamente ocurriría. Sin embargo, la sola idea de una sociedad comunista postula un mundo que es cualitativamente mejor que el que lo precedió, porque por primera vez, la libertad humana puede ser realizada.

En tajante contraste con la visión de Marx, Vico cree que los designios de la divina providencia permanecerán siempre ocultos para el hombre. Por consiguiente, el hombre es incapaz de cambiar la historia *voluntariamente*. Por otra parte, Vico no supone que la conciencia o la historia tengan una meta o un fin particular. Como Hilliard Aronovitch observa: "Vico niega que la historia llegue a una realización: niega que los hombres lleguen a una etapa en que las fuentes de la división esencial en ellos y entre ellos puedan superarse."[39] Para Vico los *ricorsi* de la historia humana siempre incluyen la posibilidad de un descenso a un estado de barbarie y, por tanto, puede no haber un fin a la lucha humana. De acuerdo con Vico la lucha y el conflicto entre los hombres son rasgos permanentes de la condición humana. Aronovitch dice: "Para Vico no puede haber... unidad entre la serie de fases que la naturaleza humana ha mostrado. Tanto en el individuo como en el grupo algunas actitudes y esfuerzos ocurrirán a costa de otros, y siempre habrá conflicto."[40] En otras palabras, para Vico, el hecho de que la conciencia sea el producto compartido por la comunidad, no significa que las diferencias reales, concretas, entre los hombres desaparezcan al fin. Vico hace una clara distinción entre una conciencia que es el producto compartido por la comunidad y una conciencia que es esencialmente la *misma* para todos. Tal vez, ésta es la diferencia crucial entre Vico y Marx: para Marx la conciencia proporciona los medios para superar la separación entre realidad e ilusión. La trascendencia de esa separación permite la existencia de un orden social libre en el cual los antagonismos fundamentales entre los hombres han sido eliminados. Vico, por otro lado, considera a la conciencia como el medio por el cual los hombres estructuran la realidad, pero sin ninguna meta en la mira. Para Vico la conciencia no se desarrolla en oposición a la realidad, ni el futuro depara el prospecto de un mundo social libre de conflictos. A pesar de que la conciencia es social, no es idéntica para todos los hombres. La conciencia no se mueve en ninguna dirección mientras se desenvuelve la historia, sino que permanece como el lazo fundamental de unión entre los hombres.

Por último la teoría de la conciencia en Vico sugiere una evaluación menos optimista de la condición humana que la de Marx. A pesar de su entusiasmo por los medios creativos e innovadores por medio de los cuales los hom-

mente en cooperación con sus semejantes y apropiándose de toda la naturaleza. La actividad libre es la actividad que satisface esas potencialidades, y la libertad, por tanto, es la condición del hombre cuyas potencialidades son entonces logradas; pasa más allá de la ausencia de la limitación al activo desenvolvimiento de todas sus potencialidades." (*Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* [Cambridge: Cambridge University Press, 1971], p. 117.)

[39] Hilliard Aronovitch, "Vico and Marx on Human Nature and Historical Development", en G. Tagliacozzo, comp., *Vico: Past and Present*, vol. II, (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981), p. 54.

[40] *Ibid.*, p. 56.

bres estructuran la realidad, Vico no creía que ellos pudiesen intervenir conscientemente en el desenvolvimiento de la historia como para *hacer* una revolución con conocimiento. Los hombres estructuran su mundo de acuerdo a las necesidades concretas de sus situaciones, pero carecen de la capacidad de dirigir el cambio en sí; y el curso que la conciencia humana toma está más allá de la competencia del designio humano. El pensamiento de Vico no se conforma con el ideal de progreso del Iluminismo, que fue parte de la herencia intelectual de Marx. Como señala Isaiah Berlin, el pensamiento de Vico no es progresivo por naturaleza, y "no hay visión de la marcha de la humanidad hacia una perfección final, ya sea inspirada por una realización consciente de ésta... o impulsada por fuerzas ocultas pero benéficas".[41]

[41] Isaiah Berlin, "Vico and the Ideal of the Enlightenment", Tagliacozzo, Mooney y Verene, comps. *op. cit.*, vol. I, p. 262.

LA RELIGIÓN Y EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN EN VICO Y MARX

PATRICK H. HUTTON

NO SE considera a Marx ni a Vico primordialmente como filósofos de la religión. En el caso de Marx el juicio se comprende de inmediato. Hasta donde estudió la religión, lo hizo con el afán de exponer la naturaleza de sus ilusiones. La cuestión religiosa, no obstante servir como punto de partida para sus primeros escritos, tuvo un interés pasajero en su viaje intelectual hacia una preocupación más exclusiva por temas económicos. Marx creía que el avance de la civilización hacia el comunismo, convertiría a la religión en un asunto del pasado. El tema de la religión desaparece de sus escritos de los años maduros.[1]

Vico, en cambio, consideró más seriamente el asunto de la religión. En *Ciencia nueva* subraya la importancia de la función de la religión en el proceso civilizante y de la divina providencia en guiar ese proceso hacia su culminación. Aunque los estudiosos están de acuerdo respecto de la profundidad de las percepciones de Vico en la antropología de la religión, su doctrina de la providencia ha resultado ser más controvertida. Vico alude a la providencia como a cierta forma de señor de la historia, el garante del proceso por el cual el hombre construye su civilización. El significado de esta doctrina es tan ambiguo que algunos estudiosos han descartado su importancia. Afirman que el homenaje de Vico a la providencia era sólo una artimaña para evitar la crítica de los censores eclesiásticos. Otros reinterpretan el significado de la providencia para la edad moderna. Sostienen que la providencia de Vico era una metáfora de la ironía implícita en el proceso histórico en el cual las intenciones de los hombres de corto alcance llevan a cabo un fin de largo alcance.[2] Pero el efecto de la desacralización de la providencia de Vico es el de secularizar su teoría de la civilización. En este sentido el argumento de Vico acerca del hacer racional la humanidad del hombre, pone a un lado el interés igualmente apremiante en el renacimiento y la redención por medio de un regreso a los

[1] Acerca de la postura de Marx con respecto a la religión, ver Kostas Axelos, *Alienation, Praxis and Techné in the Thought of Karl Marx*, trad. Ronald Bruzina (Austin: University of Texas Press, 1976), pp. 159-173; Hans Küng, *Does God Exist?*, trad. Edward Quinn (Nueva York: Doubleday, 1980), pp. 217-261; Saul K. Padover, comp., *Karl Marx on Religion* (Nueva York: McGraw-Hill, 1974), pp. ix-xxviii; Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx* (París: Presses Universitaires de France, 1963).

[2] Para una evaluación crítica de la literatura acerca de la idea de la providencia en Vico, ver James C. Morrison, "How to Interpret the Idea of Divine Providence in Vico's *New Science*", *Philosophy and Rhetoric*, 12 (1979): 256-261.

orígenes sagrados. Esta interpretación secular de Vico favorece una concepción lineal del proceso de civilización y por ende oscurece la concepción cíclica implícita en la exposición de los *ricorsi*: el patrón repetitivo del génesis y el crecimiento de las civilizaciones, independientemente de su lugar en la cronología de la historia del mundo. El entendimiento religioso en la obra de Vico se reduce entonces a su exposición de antropología religiosa, sin hacer concesiones a la opinión de que la teoría de la civilización de Vico en sí pudiera tener implicaciones religiosas. Lejos del debate sobre el estatus que Vico asigna a Dios en la *Ciencia nueva*, este ensayo examinará el uso del término "providencia" en Vico de la manera como se relaciona con la fe del hombre en su propia creatividad.

A pesar de su opuesto criterio acerca de la autenticidad de la expresión religiosa, las ideas de Vico y Marx ofrecen paralelos sorprendentes sobre la función de la religión en el proceso civilizador. Ambos pensadores explican la necesidad religiosa a través de la enajenación humana, y los orígenes religiosos como la proyección mítica de los sentimientos de inseguridad del hombre. Ambos sostienen que las expresiones religiosas sirven como índices del desarrollo de la conciencia humana. Y, sobre todo, describen un proceso creativo en el cual la esperanza del hombre en posibilidades futuras le permite transformar la realidad presente. Este último punto constituye el corazón de este ensayo. Su discusión acerca de la naturaleza de la creencia del hombre en su propia creatividad, con todos los imperativos que tal creencia implica (el llamado del denuedo, la exigencia de riesgo, la voluntaria afirmación del prospecto de autotrascendencia), sugiere que el ateo Marx y el teísta Vico mantienen una base teológica común.

La idea de Vico sobre la función de la religión en el proceso de la civilización está basada en una teoría de interpretación. Los estudiosos modernos clasifican esta teoría como hermenéutica, Vico la llamó adivinación,[3] que literalmente significa el poder de penetrar en lo desconocido, "de comprender lo que está oculto a los hombres —el futuro— o lo que está oculto en ellos —su conciencia—".[4] El ansia del hombre de crear la civilización comienza con sus esfuerzos por interpretar el significado de los fenómenos naturales: encontrar el patrón que sostiene el caos que hace a la vida incierta y precaria. En el alba de la civilización el hombre primitivo está lleno de asombro y admiración hacia un mundo que no comprende. Perdido en la ignorancia experimenta un terror existencial; sintiéndose impotente busca explicar el poder de los fenómenos naturales. Las primeras instituciones civilizadas, explica Vico, eran los augurios por medio de los cuales el hombre interpretaba los fenómenos naturales como signos de aprobación o desaprobación

[3] Referente a la relación entre la teoría de la religión de Vico y la nueva hermenéutica, ver W. Taylor Stevenson, *History as Myth; The Import for Contemporary Theology* (Nueva York: Seabury, 1969), pp. 55-57, 94-107.

[4] *The New Science of Giambattista Vico*, 3ra. ed. (1744), trad. y comp. por Thomas G. Bergin y Max H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1961), párrs. 342, 365, 382, 437, 508. En adelante se cita como *C. N.*

divina.[5] La incursión del hombre en la civilización, por tanto, en el nivel más fundamental, es un acto de interpretación.

La teoría de la interpretación de Vico está íntegramente relacionada con su teoría de la imaginación. El hombre explica el mundo valiéndose de los recursos creativos de su propia mente. Las imágenes con las cuales da sentido al mundo son las imágenes corporales con las cuales está más familiarizado. En el proceso civilizante el hombre crea el mundo humano al describir los fenómenos naturales en términos antropomórficos. La naturaleza, explica Vico, no es otra cosa que las denominaciones que el hombre ha dado a los fenómenos aparte de él mismo.[6] De esta manera el hombre humaniza el mundo natural a medida que interpreta su experiencia. En sus descripciones asigna a las cosas no sólo formas humanas, sino también poderes humanos. El trueno se convierte en Jove; el terremoto en Neptuno; el manantial en Diana; la tierra en Cibeles. Las divinidades proliferan a medida que la experiencia humana se amplía. El mapa del conocimiento humano traza una teogonía por medio de la cual el hombre llega a comprender su propio poder para arreglárselas con el mundo.[7] En su esfuerzo por dominar su medio ahonda en sí mismo. Y en este proceso la imaginación humana se desenvuelve. La fuente de la creatividad humana es, por tanto, de carácter religioso. La religión sirve de cimentación a todo conocimiento humano.

La necesidad religiosa tampoco desaparece a medida que la experiencia humana, primero extraña y aterradora, se vuelve familiar. Cuando el hombre alcanza a comprender sus capacidades humanas, su percepción de la cuestión religiosa cambia. Vico traza, en el proceso civilizador, un movimiento desde las concepciones trascendentes de Dios a las inmanentes. El Dios todopoderoso que el hombre primitivo adoraba en imágenes poéticas, da lugar a un reconocimiento racional de los propios poderes del hombre, semejantes a los de un dios.[8] El sentido de la presencia de Dios, sin embargo, perdura para el hombre. A pesar de la ampliación de las fronteras del conocimiento humano, el futuro desconocido continúa despertando asombro y curiosidad. Las imágenes que el hombre asigna a lo desconocido cambian, pero la búsqueda religiosa del significado permanece igual. La verdad, explica Vico, siempre se percibe "bajo máscaras".[9] Lo desconocido puede comprenderse sólo en imágenes humanas. La religión es un recurso humano y pertenece a la cultura humana.

La comprensión religiosa en el proceso civilizador encierra algo más que la sola creación de imágenes de divinidad. Los esfuerzos del hombre por moldear un mundo humano ocurren en el tiempo. Por tanto, las imágenes de su experiencia se entretejen en narrativas o mitos. Los mitos cuentan historias que revelan las maneras creativas en que el hombre ha respondido a los pro-

[5] *C. N.*, párrs. 189, 339, 367, 375, 381-382, 391, 447.
[6] *Ibid.*, párrs. 236, 331, 376, 429, 433, 484, 494.
[7] *Ibid.*, párrs. 193, 317, 377-381, 392, 402, 502, 528, 579, 634.
[8] *Ibid.*, párrs. 366, 385, 916-918, 1043.
[9] *Ibid.*, párr. 1036.

blemas que ha encontrado al hacerse consciente de su mundo. No sólo asigna formas divinas a los fenómenos del mundo, sino también define la actividad de la vida en términos de arquetipos divinos de comportamiento humano. Vico recuenta los mitos que dieron significado a las experiencias civilizadoras formativas con las que el hombre dio sentido a su naturaleza humana: su sufrimiento (por medio de ritos religosos), su sexualidad (por el matrimonio), su mortalidad (por sepultura ceremonial).[10] Por este motivo el mito provee un verdadero recuento de los génesis de la civilización —no una historia de eventos específicos, sino un modelo del tipo de experiencia con la cual todas las sociedades deben tratar en el proceso de civilización. El mito revela al hombre no como un actor histórico sino como un buscador religioso que en el curso de crear su civilización se hace las mismas preguntas acerca de su naturaleza y su destino. A pesar de que los mitos recuentan la experiencia humana inmersa en el pasado, su importancia religiosa yace en el significado que asignan al futuro: lo desconocido hacia lo cual el hombre arriesga su creatividad en su búsqueda de autocomprensión.

Si el mito revela la búsqueda de significado del hombre, la historia revela el significado de esa búsqueda. Aquí Vico introduce su noción de providencia.[11] Evita toda discusión acerca de la naturaleza de Dios, o de sus propósitos, ya que esto está fuera del alcance del entendimiento humano. Antes bien, emplea el término providencia para significar que la fe del hombre en Dios es la base de la fe en su propia creatividad. La creación de la historia es un riesgo para el hombre, en tanto es un acto de fe en la faz de un futuro desconocido. El hombre no sólo cree en Dios, busca imitarlo. Aquí yace la importancia religiosa de la teoría de la mimesis de Vico. El hombre, como creador, impone forma estética al caos. En esta proposición actúa como si creyese en una armonía mayor. La mimesis, señala Vico, originalmente significaba imitar. Al imitar las vistas y los sonidos de la naturaleza, el hombre imita lo que considera ser la propia creación de Dios.[12] El riesgo de la creatividad se corre en la fe en la existencia de un orden divino cuyas armonías se reflejan en el orden humano moldeado en el proceso de civilización. Existe, por tanto, una correspondencia entre la fe del hombre en la armonía del plan eterno de Dios y la armonía de imágenes estéticas que el hombre mismo crea. El estudio de la historia revela esta correspondencia. El hombre persigue sus propios propósitos al moldear el mundo humano, pero en el proceso inadvertidamente sirve al plan mayor de Dios para la preservación de la raza humana en la tierra.

El concepto de mimesis en Vico sugiere un lazo entre la religión y la estética; su concepto de sabiduría sugiere otro lazo entre religión y convención social. Sabiduría significa conocimiento del camino.[13] En tanto concepto trasmite una mezcla de sentido práctico y piedad. En sentido práctico la

[10] *Ibid.*, párrs. 333-337, 401-402.
[11] *Ibid.*, párrs. 133, 136, 312, 328, 341-344, 385.
[12] *Ibid.*, párrs. 204, 225-229, 348, 447, 565-566, 590, 1032.
[13] *Ibid.*, párrs. 350, 362-365, 398, 948.

sabiduría significa el uso del mito como conocimiento constructivo para tratar con el mundo. El hombre cree en mitos en virtud de las verdades prácticas que proporcionan. Los mitos registran la improvisación creativa con las experiencias de la vida; improvisación que a su vez se convierte en la base de la costumbre y con el tiempo la cimentación de la ley. Las instituciones que moldean los estilos de vida humanos no son otra cosa que mitología aplicada; es decir, los patrones uniformes por medio de los cuales las actividades de la vida se formalizan. Sin embargo, en este piadoso sentido, el concepto de sabiduría implica no sólo conocimiento del camino, sino también reverencia hacia éste. La sabiduría que Vico tenía en mente es el "sentido común" de la gente ordinaria, la de creer en los mitos, seguir los rituales que sugieren, permanecer leales a las convenciones sociales que éstos describen. La sabiduría es la parte imitativa de la creatividad. La imaginación es el don de unos pocos, la imitación la suerte de la mayoría. Los hombres sabios imitan los mitos de la élite de genios por la seguridad tanto síquica como práctica que ofrecen.

El concepto de sabiduría en Vico también esclarece los límites de la creencia religiosa. Así como la conciencia se modifica en el proceso civilizador, la capacidad de creer del hombre también sufre modificaciones. En términos generales el proceso civilizante se marca por el paso de la creencia al escepticismo. El hombre primitivo es dado a la credulidad debido a su ignorancia e ingenuidad. "Tan pronto ha imaginado, cree."[14] En un mundo aún indefinido pudo dejar volar libremente su imaginación. El uso constante de la imaginación afirmaba su fe en el futuro. Sin embargo, a medida que la innovación creativa se convierte en conocimiento común, que el reto se convierte en rutina, el mito pierde su poder de inspirar compromiso. La creencia da lugar a la duda; la poesía se reduce a la prosa. A medida que la conciencia se hace más compleja y racional, el hombre pierde su capacidad de aceptar la sabiduría común popular. La sabiduría puede ofrecer cierto conocimiento del pasado, pero no puede proporcionarle al hombre la certeza del futuro. El uso creativo del mito está limitado al tiempo en el cual éste provee una percepción directa de los problemas humanos. La creación de una nueva realidad por medio de la improvisación mítica hace surgir nuevos problemas, que los viejos mitos no pueden resolver. Nuevas realidades requieren nuevas perspectivas del mundo. Para Vico el sentido religioso de la sabiduría yace en la capacidad del hombre para captar el momento en que los viejos mitos deben ser abandonados. Lo cual es como si el hombre estuviese condenado a renovar continuamente su respuesta creativa a la vida. En su creatividad el hombre busca la armonía. Pero mantenerse inmerso en la armonía que ya ha creado, sería negar el proceso que lo hace humano, esto es, su capacidad de imaginar otros mundos.

Fundamentalmente, la teoría de la civilización de Vico está basada en una teología de la elección humana respecto de crear o no crear para el futuro.

[14] *Ibid.*, párr. 376.

Pues la creación de la civilización satisface una necesidad que no desaparece. El patrón histórico del surgimiento y caída de las civilizaciones posee para Vico cierta lógica: el entusiasmo normalmente da paso a la inercia; la imaginación a la imitación; la inventiva a la preocupación por la rutina. Sin embargo, desde una perspectiva teológica, la elección entre creatividad y resignación está siempre abierta al hombre. El hombre puede trascender siempre la etapa particular de la historia en la cual él mismo se encuentra, para comenzar el proceso creativo una vez más. La importancia religiosa de la doctrina de los *ricorsi* de Vico puede interpretarse de esta manera. A lo largo de la historia del surgimiento y caída de las civilizaciones, el hombre incesantemente repite el proceso de creatividad y regeneración en su búsqueda por una forma de redención que trascienda las realidades históricas.[15] En tal panorama, la providencia no es una fuerza que intervenga para determinar el curso de la historia, sino una presencia oculta que sirve como inspiración a la libertad radical del hombre de crear de nuevo.

Marx era un ateo, pero su interés en la antropología de la religión fue su ruta para el descubrimiento intelectual. Igual que Vico, Marx comprende la religión como una expresión del miedo del hombre por un mundo que no comprende. Dios es la proyección antropomórfica de los sentimientos de insuficiencia del hombre.[16] Para Vico esta noción tenía implicaciones positivas. La creencia religiosa es un acto de afirmación en el cual el hombre define las imágenes por medio de las cuales subsecuentemente interpreta el mundo. El conocimiento profano siempre tiene orígenes sacros, puesto que el entendimiento religioso es la fuente original de las ciencias humanas. Marx, sin embargo, no tenía un interés que correspondiera con el de Vico en la imaginación, en tanto modo esencial de la creatividad humana. Los mitos, que para Vico eran las piezas de construcción de las estructuras de la percepción, para Marx eran sólo fantasías vacías de las que oscurecen la naturaleza de la realidad. Debido a su escaso interés en la naturaleza y función de la imaginación, no pudo comprender su importancia en la formación de las instituciones humanas. La noción de hombre como hacedor de formas, que extrae las estructuras de la percepción de las profundidades de su propia psique, fue algo que nunca exploró. La formación de estructuras en la teoría de la civilización de Marx está atada a procesos productivos, no mentales. Por esta razón, Marx fue incapaz de considerar seriamente el acto de crear mitos. Los mitos no crean un camino para encontrar la verdad, sino un mundo ficticio, de ilusión. El hombre utiliza mitos en sus religiones, creando así una realidad espiritual (es decir, inexistente) para resignarse ante lo que percibe como obstáculos del mundo de los fenómenos. Por tanto, en opinión de Marx, la religión es una expresión no sólo de temor, sino de debilidad, y la emancipación de la creencia religiosa representa el pri-

[15] *Ibid.*, párrs. 349, 915, 1043, 1096, 1106-1110.

[16] Karl Marx, *Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Law* (1843), en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, comp. y trad. Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat (Nueva York: Doubleday, 1967), p. 250. Todas las referencias a los escritos de Marx se hacen en esta antología.

mer paso del hombre en el proceso histórico de su autodescubrimiento.[17]

La clave de la creatividad, para Marx, no se encuentra en la *mitopoiesis*, sino en la *praxis*. La praxis es actividad libre, autosatisfactoria en el mundo de los fenómenos.[18] Se basa en la proposición de Marx según la cual el hombre crea su propia naturaleza por medio de su trabajo en el mundo. La naturaleza del hombre no es una esencia, sino una actividad; y esa actividad abarca "el conjunto" de sus relaciones productivas y sociales.[19] La noción de praxis, sin embargo, está diseñada para superar la distinción entre pensamiento y acción, al revelar a éstos como dos aspectos del mismo proceso dinámico. El hombre da forma a su pensamiento mientras da forma a su medio. Aquí existen ciertas afinidades con la concepción de Vico. Tanto Marx como Vico sostienen que conocer y actuar son instancias del mismo proceso de improvisación creativa y que la conciencia del mundo se forja en el hombre con sus intentos por cambiarlo. Para Marx, como para Vico, el hombre humaniza la naturaleza. El énfasis en Marx recae en su apropiación del mundo, más que en su interpretación. La concepción de la creatividad de Marx apunta a una teoría del trabajo en la cual el trabajo productivo del hombre determina la estructura de su pensamiento.[20]

A pesar de que Marx despreciaba a la religión, en cuanto tal, su teoría de la praxis ciertamente tiene implicaciones religiosas.[21] En primer lugar, su precepto de que el entendimiento humano debe ser una "percepción sensible" sugiere el asombro religioso que sintió respecto de la realidad material de la condición humana. En este sentido estaba profundamente influido por la doctrina de Ludwig Feuerbach acerca del sufrimiento humano. A pesar de su crítica a Feuerbach por sus esfuerzos en definir al hombre como una esencia, Marx acepta la concepción del hombre según Feuerbach en tanto ser agobiado por su condición material. El hombre sufre por hallarse inmerso en la textura de la experiencia sensible y ligado por las realidades de sus necesidades materiales. El escape a la espiritualidad representa para Marx, así como para Feuerbach, el repudio del hombre a las limitaciones impuestas por la condición material de su naturaleza. La experiencia sensible del mundo de los fenómenos es la fuente de la enajenación del hombre, pero es también el único foco significativo para el esfuerzo humano. La transformación de la realidad provee al hombre el único camino para la salvación.[22]

[17] *Ibid.*, pp. 248-251, 257-258.

[18] Acerca del concepto de praxis en Marx, ver especialmente Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 130-149.

[19] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts* (1844), pp. 294, 308-310; *Theses on Feuerbach* (1845), pp. 400-402.

[20] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, pp. 311-312; *The German Ideology* (1845-1846), pp. 422-423, 437. Sobre una comparación de la concepción de trabajo en Vico y Marx ver Ernesto Grassi, "Marxism, Humanism and the Problem of Imagination in Vico's Works", en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comps., Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 286-294.

[21] *Cf.* Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 33-46.

[22] *Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, p. 250; *Economic and Philosophic Manuscripts*, pp. 288-293, 303, 316, 325-327; *German Ideology*, pp. 418-419.

En este aspecto la doctrina de la praxis de Marx también comprende una dirección con intención. Al tratar con las realidades del mundo el hombre calcula sus posibilidades futuras. Tanto para Marx, como para Vico, el hombre crea en el presente como si el futuro albergase prospectos mayores. El futuro es un reino en donde las contradicciones de la experiencia presente serán superadas. De esta manera Marx combina materialismo con profecía. Al realizar su humanidad, el hombre da forma a un mundo en el cual su capacidad de actividad libre, espontánea, autosatisfactoria será igualada por una capacidad para comprender el mundo en su transparencia, es decir, como realmente es.[23] Luego entonces, Vico el hacedor de mitos y Marx el desmitificador, igualmente sostienen que el afán del hombre de autotrascendencia se basa en su búsqueda de una visión del mundo que le permitirá comprender el significado de la condición humana en su totalidad.

Esta búsqueda de una visión sintética de la humanidad del hombre se desenvuelve, tanto para Marx como para Vico, a través del proceso histórico. Existen semejanzas entre la teoría de Marx sobre la etapa del desarrollo histórico y la teología civil de la divina providencia según Vico. Ambos filósofos creen que el conocimiento histórico permite al hombre trascender los límites del entendimiento impuesto por su experiencia inmediata. Ambos sostienen que los hombres al perseguir intereses inmediatos se alejan de la meta mayor de la humanidad: el descubrimiento de su racionalidad humana. Para Marx, la meta se logra por medio de la creación de un sociedad en la cual las necesidades de autoexpresión del hombre se reconciliarán con su modo de vida, una meta que debe realizarse en un momento particular de la historia. Lo que para Marx es una condición de progreso, sin embargo, para Vico es una condición de repetición: la búsqueda de autocomprensión del hombre es un proceso continuo de redescubrimiento y reafirmación. La necesidad del hombre de autotrascendencia, requiere un continuo regreso a los orígenes.

Por esta razón, Marx y Vico plantean diferentes acontecimientos al reconocer el patrón general del desarrollo histórico. Para Vico, la capacidad de visión sintética era privilegio de los poetas de la antigüedad, los cuales percibían el mundo en imágenes totales y armoniosas. Los orígenes primordiales de la civilización representan los cimientos sagrados de donde las formas de conciencia humana fueron primeramente definidas. A lo largo de la historia, arguye Vico, el despertar las conciencias ha comprendido la modificación y el refinamiento de estos primeros planteamientos poéticos. Para Marx, en cambio, no existe ningún sabio poeta en la antigüedad que prepare el camino para el filósofo racional moderno. El despertar las conciencias es asunto de reconocimiento racional más que de interpretación imaginativa. Lo que para Vico había sido una tarea de adivinación poética, para Marx se convierte en una cuestión de predicción racional. La voluntad de transformar la sociedad para el futuro está basada en el cálculo racional de las posibilidades presentes. Para Vico la expresión emocional establece las precondiciones de

[23] *Economic and Philosophic Manuscripts*, pp. 303-307, 314; *German Ideology*, pp. 414, 427-432.

la reflexión racional. Para Marx, en cambio, el entendimiento racional de las formas presentes de experiencia inspira las emociones necesarias para construir un futuro diferente. Es evidente que la praxis de Marx comprende un entusiasmo de la razón, más que un entusiasmo propiciado por el asombro.[24]

Para Vico la humanidad de los hombres se identifica con el proceso de creación de la civilización, mientras que para Marx, se proyecta sobre una civilización aún no alcanzada. Es comprensible que Marx sea renuente a delinear la naturaleza de la sociedad sin clases en la cual el hombre realizará por entero su potencial creativo. Conocer el futuro, después de todo, es crearlo. En lugar de las sublimes memorias de los poetas de la antigüedad de Vico, Marx anuncia oscuras profecías de las actividades de un nuevo tipo de trabajador. Si el elegido es para Vico el poeta fundador de la antigüedad, para Marx es el proletariado de la era industrial, el cual, en virtud de la naturaleza de su enajenación por su trabajo, se atreverá, por primera vez en la historia, a llevar a cabo una reconstrucción total de la sociedad. En contraste con la identificación viquiana de la estética con los orígenes primordiales, Marx identifica la estética con la culminación futura. Su visión de la sociedad sin clases se presenta como un cuadro estético de un mundo en el cual el hombre puede "cazar en la mañana, pescar por la tarde, criar ganado al anochecer y hacer crítica después de la cena..."[25]

Hubo un tiempo en el cual la atracción religiosa de la teoría de Marx se derivaba de la profecía que predice. Los marxistas del siglo XIX, atrapados en la noción de que el marxismo era una ciencia de la sociedad, estaban preparados para aceptar las predicciones de Marx como el desenlace inevitable de una ley de la historia. Existe cierta ironía en el hecho de que Marx, quien adjudicaba tan poca utilidad al mito, haya legado a sus seguidores de finales del siglo XIX una doctrina que debía operar como una poderosa mitología. Haciendo a un lado todas sus percepciones acerca de la cimentación económica de la sociedad industrial del siglo XIX, el patrón del desarrollo histórico que anticipó no ha ocurrido. Sin embargo, a pesar de que las realidades económicas que analizó, y las formas de conflicto social que describió, las cuales han sido sustituidas, sus percepciones acerca de la naturaleza de la enajenación y la creatividad permanecen útiles. Aunque su crítica específica ya no es relevante, su método sigue siendo una poderosa herramienta de análisis. Por esta razón, el interés en Marx en las últimas décadas ha tomado una nueva dirección. Los estudios marxistas hoy día se caracterizan por una mayor apreciación de los elementos de la voluntad y la creatividad humana en el desarrollo histórico. A pesar de que una lectura de Marx en el siglo XIX se enfocaba sobre su estudio económico, una lectura de Marx en nuestros días es factible de integrarse con su concepción de la cultura.[26]

[24] *Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, p. 257.

[25] *Ibid.*, pp. 263-264; *German Ideology*, pp. 425, 436, 439, 467.

[26] George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (Nueva York: Praeger, 1961), pp. 393-406; Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, trad. P. S. Falla (Oxford: Clarendon, 1978), vol. III, pp. 253-530.

Algunos estudiosos marxistas, no obstante su simpatía por Vico, desearían, sin embargo, situar su contribución intelectual permanentemente en una edad anterior. Podría argüirse que la descripción de la providencia de Vico, el Dios oculto que reina sobre la historia sin inmiscuirse en ella, era una descripción típica de un intelectual de principios del Iluminismo, emancipado a medias. Pero, la teoría de la religión de Vico es claramente moderna en su definición de religión como una tarea hermenéutica. Su percepción acerca del funcionamiento de la imaginación, por medio de la cual el hombre continuamente interpreta su propia creatividad, se dirige a un aspecto de la experiencia humana que Marx nunca investigó de manera adecuada. La obra de Vico complementa, más que anticipa, la obra de Marx. Los estudiosos marxistas que reinterpretan a Marx para la época contemporánea harían bien en reconocer cómo entiende Vico el papel de la imaginación en la predicción de un futuro cuyas posibilidades infaliblemente inspiran asombro religioso.[27]

[27] Los intelectuales marxistas que están más cerca de reiterar el sentido religioso de la predicción en Vico son Lucien Goldmann, *The Hidden God*, trad. Philip Thody (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964), pp. 89-102, y Ernst Bloch, *Man on His Own; Essays in the Philosophy of Religion*, trad. E. B. Ashton (Nueva York: Herder & Herder, 1971), pp. 147-240.

VICO Y MARX: APUNTES SOBRE LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN

GUSTAVO COSTA

LA IDEA de la enajenación o separación (*Entfremdung* o *Entäusserung*) tiene una larga historia que abarca los campos de la teología cristiana, la ley romana, la ciencia política, la filosofía y la psicología.[1] Sabemos que los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* de Karl Marx (publicados por primera vez en 1932) representan una parte esencial en la boga que el concepto de enajenación ha mantenido desde los años de 1940. Por otro lado, la contribución de Vico al desarrollo de esa idea en el siglo XVIII no ha sido valorada. El filósofo italiano mantenía posturas originales acerca de la enajenación, y ayudó a Marx a formar algunas de sus opiniones. Es un hecho conocido la admiración de Marx hacia Vico, lo cual fue señalado por Max Harold Fisch en la introducción a la traducción inglesa de la autobiografía de Vico. El 28 de abril de 1862, Marx mencionó la *Ciencia nueva* en dos cartas: una dirigida a Ferdinand Lassalle y otra a Engels. En 1867, Marx se refiere a la obra maestra viquiana en una nota de pie de página de *El capital*.[2] A pesar de que Marx no cita a Vico con referencia a la idea de la enajenación, pretendo demostrar en este ensayo que el filósofo italiano merece un lugar en la historia de esta idea y que debe ser considerado, junto con pensadores como Rousseau, Schiller, Fichte, Hegel, Feuerbach, Hess y Bruno Bauer, en cualquier estudio que trate sobre el génesis de la enajenación marxista.

Los conceptos de enajenación que le eran familiares a Vico pertenecían a

[1] En este ensayo sería imposible dar una bibliografía completa acerca de la enajenación. Ver en particular los siguientes estudios: S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968), pp. 96-123; R. Schacht, *Alienation* (Garden City, N. Y., 1970); I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (Londres, 1970); P. Masterson, *Atheism and Alienation: A Study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism* (Dublín, 1971), pp. 79-98; B. Ollman, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge, 1976); P. M. John, *Marx on Alienation: Elements of a Critique of Capitalism and Communism* (Calcuta, 1976); W. M. LeoGrande, "An Investigation into the 'Young Marx' Controversy", *Science and Society*, XLI, 2 (verano de 1977): 129-151; I. Feverlicht, *Alienation from the Past to the Future* (Westport, Conn., 1978); J. R. Stanfield, "Marx's Social Economics: The Theory of Alienation", *Review of Social Economy*, XXXVII, 3 (diciembre de 1979): 295-312. El artículo de LeoGrande ha sido objeto de una interesante polémica: ver E. K. Hunt, "A Comment on William LeoGrande's Approach to the 'Young Marx' ", *Science and Society*, XLIII, 1 (Primavera de 1978): 84-89; W. M. LeoGrande, "Marx, Feuerbach and the Essence of Man: A Reply to E. K. Hunt", *Ibid.*, XLII, 2 (Verano de 1978): 211-218.

[2] *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. M. H. Fisch y T. G. Bergin (Ithaca, N. Y., 1975), pp. 104-105; B. Croce y F. Nicolini, *Bibliografia Viquiana* (Nápoles, 1947-1948), II, pp. 713-715; A. Jacobelli Isoldi, "Vico e Marx", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XXX, S. 3, V (1951): 69-102, 228-253.

dos diferentes esferas: la teología cristina y el derecho romano. La enajenación teológica, rasgo esencial de la tradición judeocristiana, es la base del desarrollo de las civilizaciones paganas, creadas por los gigantes, descendientes de los judíos, quienes habían perdido todo conocimiento del Dios verdadero y en consecuencia habían regresado al estadio bestial.[3] Desde este punto de vista la historia de los gentiles es la suma de sus esfuerzos por superar las terribles consecuencias de su completa separación de Dios, sin la ayuda de la revelación. En otras palabras, la enajenación teológica, que afectó a todas las civilizaciones paganas, es la presuposición implícita de la *Ciencia nueva*. Además de este tipo de separación religiosa, Vico tenía en mente la separación jurídica cuando, al describir la condición enajenante de los plebeyos en las sociedades primitivas, sostiene que éstos no tenían derecho de propiedad, sino que eran ellos mismos propiedad de los héroes o nobles.[4] Al tratar este aspecto de la historia antigua. Vico relaciona el aspecto jurídico con el social, mostrando cómo los plebeyos oprimidos pelearon contra los nobles para mejorar su estatus. Ambos tipos de enajenación desarrollados por Vico, atrajeron la atención de Marx: el teológico, porque conducía a un Dios enteramente creado por el hombre, lo cual podía comprender fácilmente a la luz de la filosofía de Feuerbach, y el jurídico, porque era el móvil principal de la lucha social que parecía confirmar la dialéctica materialista.

La carta de Marx a Lassalle prueba que en 1862 el primero había leído *Ciencia nueva* en la traducción francesa publicada por la princesa Cristina di Belgioioso en 1844, y que andaba buscando otras obras de Vico. De hecho, Marx recomienda a Lassalle la versión de Belgioioso, sosteniendo que *Ciencia nueva* "no está escrita meramente en italiano, sino en un dialecto *napolitano* muy complicado".[5] Esta opinión deriva de la larga introducción (una verdadera monografía sobre Vico) que la princesa Belgioioso escribió bajo la influencia del historiador François Mignet: "Agreguemos además que su italiano no es otra cosa que un dialecto napolitano apegado al latín, lo que forma un lenguaje ininteligible a primera vista, para cualquiera que no sea un latinista de la ciudad de Nápoles."[6] El apego de Marx al ensayo introductorio de la princesa Belgioioso, nos obliga a considerar la relación entre Vico y Marx dentro del más amplio marco de la suerte de *Ciencia nueva* en el siglo XIX, ya que la princesa Belgioioso menciona dos importantes contribuciones

[3] G. B. Vico, *La Scienza nuova, giusta l'edizione del 1744*, comp. F. Nicolini (Bari, 1928), I, pp. 141-142 (párr. 369).

[4] *Ibid.*, I, pp. 269-270 (párr. 582).

[5] K. Marx y F. Engels, *Werke* (Berlín, 1961), 30, p. 622; *The Karl Marx Library*, VII, *On History and People*, comp. S. K. Padover (Nueva York, 1977), p. 311.

[6] *La Science nouvelle par Vico; traduite par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* (París, 1844), pp. cxvi-cxcii. Ver Croce y Nicolini, *Bibliografía*, II, pp. 549-550. Una opinión similar acerca del estilo de Vico ha sido expresada por estudiosos modernos tales como F. Flora y M. Fubini: ver G. Mastroianni, "Vico e Marx nella *Bibliografia Vichiana*", *Società*, VIII (1952):522-523. Acerca de la relación entre Belgioioso y Mignet, ver Y. Kibiehler, *Naissance des sciences humaines: Mignet et l'histoire philosophique au XIXe siècle* (París, 1973), pp. 7-8, 215-224; B. A. Brombert, *Cristina: Portraits of a Princess* (Nueva York, 1977), pp. 108-155.

que marcaron una época nueva en la historia de los estudios viquianos: La traducción libre de *Ciencia nueva* y otros trabajos sobre Vico de Jules Michelet y la edición de las obras completas por Giuseppe Ferrari. La princesa Belgioioso juzga severamente a Michelet —"quien no quiso dar ni una traducción exacta, ni un análisis serio acerca de Vico"—[7] pero demuestra tener una alta opinión de la edición de Ferrari: "Esta edición que sin duda es la mejor de todas, está acompaña de notas explicativas que ayudan a la comprensión del texto."[8] También menciona el ensayo de Ferrari en francés, *Vico et l'Italie*, una obra controvertible de erudicción viquiana.[9]

Los comentarios de la princesa Belgioioso probablemente indujeron a Marx a esquivar la traducción de Michelet, la cual es probable que ya conociese, y a buscar la edición de Ferrari (que contenía también una versión italiana del ensayo de Ferrari sobre Vico) para poder leer los estudios jurídicos del filósofo. En 1862 Marx aún no había logrado este propósito, pues escribió a Lassalle: "Hasta ahora, no he podido encontrar sus obras jurídicas."[10] Sin embargo, bien pudo ser que Marx consultara esta obra antes del año 1867 en que publicó *El capital*. La edición Ferrari probablemente estaba disponible en la biblioteca del Museo Británico, cuyo bibliotecario, el patriota italiano Antonio Panizzi, no pudo haber dejado de ordenar,[11] y en la Biblioteca de la Universidad de Londres.[12] En el Museo Británico Marx también pudo consultar la traducción de Michelet y la de Belgioioso, aunque parece haber tenido la primera, a juzgar por un carta de Paul Lafargue a Engels (febrero 6, 1884).[13] Se desconoce si Marx leyó *Ciencia nueva* por primera vez según la versión de Michelet o de la princesa Belgioioso. Pero podemos creer que el interés de Marx en Vico originalmente inducido a través de Michelet, fue actualizado por la traducción de Belgioioso. Es posible también que el libro de Lassalle, *Das System der erworbenen Rechte* (1861) reviviera en Marx la memoria de Vico, cuya filosofía ya le era familiar. Ciertamente todos los pasajes citados en su carta a Lassalle tratan de derecho romano y reflejan la original interpretación de la historia romana según Vico, la cual es un aspecto importante de la *Ciencia nueva* que no pudo escapar a la atención de Marx,

[7] *La Science nouvelle*, pp. cxvii-cxviii. Acerca de Michelet, ver Croce y Nicolini, *Bibliografía*, II, pp. 525-538. Un crítico anónimo de la traducción de Belgioioso defiende a Michelet, afirmando que el historiador francés "ya había dado al público francés todo lo que, hoy día, vale la pena tener de Vico" (*Foreign Quarterly Review*, XXXIV, [1845]: 291). Esta crítica ha sido atribuida a Thomas Adolphus Trollope (1810-1892): ver *The Wellesley Index to Victorian Periodicals*, 1824-1900, comp., W.E. Houghton (Toronto, 1966-1979), II, pp. 168-169.

[8] *La Science nouvelle*, p. cxvii. Sobre Ferrari ver Croce y Nicolini, *Bibliografía*, I, pp. 140-146.

[9] *Ibid.*, II, pp. 590-594; F. Brancato, *Vico nel Risorgimento* (Palermo, 1969), pp. 128-135. Ver nota 46 de este capítulo, sobre el ensayo de Ferrari.

[10] Marx y Engels, *Werke*, 30, p. 623; *The Karl Marx Library*, VII, p. 312.

[11] *British Museum, Catalogue of Printed Books* (Londres, 1881-1900), Vercamer-Victori, col. 373. Acerca de Panizzi ver Croce y Nicolini, *Bibliografía*, II, p. 570; E. Miller, *Prince of Librarians: The Life and Times of Antonio Panizzi of the British Museum* (Athens, Ohio, 1967).

[12] *Catalogue of the Library of the University of London* (Londres, 1876), p. 741. La edición Ferrari también está en lista en el *Catalogue of the London Library* (Londres, 1913-1914), II, p. 1191.

[13] F. Engels y P. y L. Lafargue, *Correspondance*, ed. E. Bottigelli (París, 1956), I, pp. 168-169.

puesto que la princesa Belgioioso había insistido en él, señalando la originalidad de Vico *vis-à-vis* con Niebuhr.[14]

Marx consideraba relevante en particular para el tema tratado por Lassalle un corolario de la *Ciencia nueva*, Libro 4, que demuestra: "Que la antigua ley romana era un poema serio y la antigua jurisprudencia un tipo severo de poesía, dentro de la cual se encuentran las primeras directrices de la metafísica legal en burdo."[15] Además de este título que resume el contenido del corolario, Marx cita un pasaje de éste (párr. 1036) en el cual Vico debilita los cimientos del derecho romano al mostrar su inspiración esencialmente poética: "En conformidad con tales naturalezas, la jurisprudencia antigua era en todo poética. Debido a sus ficciones, lo que había ocurrido se tomó como si no hubiese ocurrido, y lo que no ocurrió se tomó si hubiese ocurrido; los que aún no habían nacido, como si hubiesen nacido; los vivos como muertos; y los muertos como aún viviendo en sus estados pendientes de aceptación."[16] Marx también transcribe un pasaje de *Ciencia nueva*, Libro 2 (párr. 513), que confirma el carácter mítico de la antigua legislación implícitamente limitando su validez a una fase particular (la heroica) del desarrollo social: "*Heri* tenía este mismo significado en Latín de ahí que *hereditas*... el heredero... al heredar representa al difunto *pater familias*."[17] Es evidente que Marx consideraba a *Ciencia nueva* como una filosofía de la propiedad de acuerdo con la sugestión de Vico, según la cual pretendía escribir "una filosofía de la autoridad... tomando la palabra 'autoridad' con su significado original de propiedad".[18] Tal filosofía de la propiedad trazó la historia temprana de la sociedad como una tensión entre los héroes privilegiados y los esclavos oprimidos, cuya condición describe de manera muy vívida la princesa Belgioioso: "Luego entonces para ellos, nada de matrimonio, nada de familia, nada de nombre; nada de propiedad, de contrato, de adquisiciones, de intercambios."[19] Ciertamente Marx pudo leer en *Ciencia nueva* un ejemplo radical de enajenación social, fundado no en las premisas idealistas de Hegel, sino en la existencia autónoma de objetos reales y una estructura social real, en donde los plebeyos originalmente eran considerados como enemigos. De hecho, los héroes juraron odio eterno contra los plebeyos, como señaló Michelet en su traducción de Vico.[20]

Se podría argüir que la concepción de Vico prestó apoyo en primer lugar al criticismo de Marx acerca de Hegel y luego al dramático giro que su idea de enajenación supuestamente sufrió en 1845-1846, cuando la enajenación fundada en la esencia humana y considerada como una contradicción entre

[14] *La Science nouvelle*, pp. cxii-cxiii. Marx mantiene la misma opinión sobre la relación entre Vico y Niebuhr; ver Marx y Engels, *Werke*, 30, p. 623.

[15] *The New Science of Giambattista Vico* [en adelante *C. N.*], trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y., 1968), p. 386. Ver *La Science nouvelle*, p. 363; Marx y Engels, *Werke*, 30, p. 622.

[16] *C. N.*, p. 390. Ver *La Science nouvelle*, p. 367; Marx y Engels, *Werke*, 30, p. 622.

[17] *Ibid.*, p. 174. Ver *La Science nouvelle*, pp. 171-172; Marx y Engels, *Werke*, 30, p. 622.

[18] *Ibid.*, p. 120 (párr. 386). Ver *La Science nouvelle*, p. 108.

[19] *Ibid.*, p. lxxviii.

[20] *Oeuvres choisies de Vico*, trad. J. Michelet (París, 1835), I, p. xxxiii.

la existencia y la esencia fue reemplazada por la enajenación fundada en un poder ajeno dominando al hombre.[21] Cualquiera que sea el caso, Marx no pudo dejar de darse cuenta que la *Ciencia nueva* contiene una filosofía antropológica tanto como histórica, y que su concepción de la historia, a manera de patrón espiral, ata el futuro del hombre a un sistema rígido de estadios de civilización recurrentes. Por otra parte, Marx, por cierto, estaba consciente de que la teoría histórica de Vico descansa en una total ignorancia de la Revolución Industrial y de sus consecuencias económicas y sociales. De hecho, Marx, que probablemente había leído la traducción de Michelet antes de escribir los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, sostiene en éstos una filosofía de la historia completamente diferente de la viquiana porque combina la escatología judeocristiana con el mito moderno del progreso hacia una nueva Edad de Oro. En otras palabras, Marx sintió que el pensamiento viquiano era incompleto y necesitaba una revisión radical: los eventos analizados en *Ciencia nueva* probaron que la historia no conduce a ningún lado, sino que se repite a sí misma indefinidamente, a menos que la idea pesimista de la recurrencia histórica fuese reemplazada por la idea optimista de una regeneración final llevada a cabo por el comunismo, visto como "el acertijo de la historia resuelto" y "el regreso total del hombre a sí mismo como un ser *social* (es decir, humano), un regreso hecho conscientemente y logrado dentro de la riqueza del desarrollo previo".[22] Marx se vio alentado a insertar una estadio final en el patrón espiral de la *Ciencia nueva*, porque estaba seguro de que Vico, al haber surgido antes de la era del capitalismo, no la toma en cuenta. Si el filósofo italiano estuvo conforme con el esquema clásico de ascenso, descenso y caída, Marx, consciente del abismo que divide la era preindustrial de la industrial, por necesidad tuvo que cambiar de una visión estática a una visión revolucionaria del destino humano.

El considerable cambio traído por la Revolución Industrial fue evidente para Marx, aún en el campo más tradicional de la agricultura, que radicalmente fue transformado por el capitalismo moderno: "El poder de la industria sobre su opuesto se revela de inmediato en el surgimiento de la agricultura como una industria real, puesto que previamente la mayor parte del trabajo lo hacían la tierra y el esclavo de la tierra, por medio del cual la tierra se cultiva a sí misma."[23] Fue precisamente esta etapa preindustrial de la agricultura, la

[21] LeoGrande, "An Investigation", pp. 143-149.

[22] K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trad. M. Milligan (Nueva York, 1973), p. 135. Sobre los antecedentes del pensamiento histórico de Vico ver G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation* (Berkeley y Los Ángeles, 1979). Mi interpretación del pensamiento histórico de Marx se basa en los siguientes estudios: K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1960), pp. 33-51; M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour: archétypes et répétition* (París, 1949), pp. 219-220; R. C. Tucker, "Marx and the End of History", *Diogenes*, 64 (Invierno de 1968): 165-174; F. E. Manuel y F. P. Manuel, *Utopian Thought in Western World* (Cambridge, Mass., 1979), pp. 697-716. Entre los estudios recientes dedicados a la visión de la historia de Marx, ver en particular W. H. Shaw, *Marx's Theory of History* (Stanford Cal., 1978); C. Lefort, "Marx: From One Vision of History to Another", *Social Research*, 45, 4 (Invierno de 1978): 615-666; M. Rader, *Marx's Interpretation of History* (Nueva York, 1979); D. R. Gandy, *Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future* (Austin y Londres, 1979).

[23] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 123.

única que Vico consideró posible, la que garantizaba el concepto viquiano de enajenación. Marx vio en su Europa contemporánea un tipo único de separación causada por el sistema económico moderno, en el cual "la extensión de los productos y las necesidades cae en un *ingeniar* y *calcular* continuo subordinado a apetitos inhumanos, no naturales e *imaginarios*".[24] La historia moderna no se atiene al rígido patrón de desarrollo y decadencia, señalado por Vico. No contamos con una recurrencia de eventos predispuesta, en donde lo positivo está estrictamente entretejido con lo negativo, y la barbarie misma es una fuerza benéfica, a pesar de su crueldad y sus supersticiones. En lugar de esto tenemos un ciclo anómalo, maligno, que combina todos los aspectos negativos de los diferentes estadios de la civilización y, por lo tanto, conduce a la humanidad a la ruina. La barbarie regresa acompañada del desastre económico con una nueva apariencia destructiva que Vico ni siquiera sospechó: "El hombre regresa a la morada de la cueva, la cual ahora está contaminada con el pestilente aliento de la civilización, y que continúa ocupando sólo *precariamente*, siendo para él un recinto ajeno que puede perder cualquier día."[25] Por cierto, de acuerdo con Marx "el hombre está regresando a la *morada de la cueva*... en una forma enajenada, maligna".[26] El recurso de la barbarie no es una palingenesia de la humanidad, purgándose a sí misma de la corrupción inherente a una era decadente previa (como Vico creía), sino una mezcla de males viejos y nuevos sin ningún beneficio: "Los *métodos* (e instrumentos) más crueles del trabajo humano están volviendo: el *molino de rueda de andar* de los esclavos romanos, por ejemplo, es recurso de producción, medio de existencia de muchos trabajadores ingleses."[27]

Que Marx haya encontrado el sistema espiral de Vico deficiente, se confirma en su carta a Engels, en donde alude a *Ciencia nueva*, Libro 2 (párrafo 445), según la cual el alemán es "una lengua viva heroica". Marx observa que si Vico hubiese leído periódicos austriacos o alemanes como la *Presse* o el *National-Zeitung*, se retractaría de este juicio.[28] Esto va más allá de una crítica pasajera sobre un punto particular en el pensamiento de Vico: es un rechazo radical de un esquema abstracto superpuesto sobre un material histórico aún no digerido suficientemente. Vico tuvo excepcionales percepciones acerca de la historia temprana de las civilizaciones griegas y romanas, pero no fue capaz de entender la vida contemporánea, porque estaba atado por su filosofía a reconocer en los eventos presentes el patrón de eventos pasados. Vico encontró la continuidad entre el pasado y el presente en la estructura de la mente humana, revelada por Locke en su *Ensayo acerca del entendimiento humano*. De hecho, según *Ciencia nueva*, Libro I (párr. 331) "el mundo de la so-

[24] *Ibid.*, p. 147.

[25] *Ibid.*, p. 148. Ver *Marx and Engels on Ecology*, ed. H. L. Parsons (Westport, Conn, 1977), p. 205 y *passim*.

[26] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts*, p. 155.

[27] *Ibid.*, p. 149.

[28] *C. N.*, p. 148; Marx y Engels, *Werke*, 30, pp. 227-228. Este pasaje prueba que "Las cartas de Marx muestran a cada paso su preocupación y su sensibilidad por el estilo literario" —S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (Oxford, 1976), p. 207.

ciedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres", y en vista de esto "sus principios deben... encontrarse en las modificaciones de nuestra propia mente humana".[29] Marx aceptó el principio viquiano de que los hombres hacen su propia historia, pero no prestó atención a la estructura permanente de la mente humana (como lo hizo Vico). Marx prefirió hacer énfasis en las condiciones históricas concretas heredadas del pasado, como se muestra en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852): "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen tal como se les antoja; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas del pasado."[30] No importa cuán fuerte sea la influencia de las condiciones históricas, la recurrencia de los eventos pasados no es posible porque la historia no es una espiral repitiéndose a sí misma *ad infinitum*. Lo que a primera vista parece un regreso de figuras y hechos del pasado es una mera ilusión, fomentada por los creadores de la nueva historia, quienes "ansiosamente conjuran los espíritus del pasado a su servicio y se apropian de sus nombres, gritos de combate y costumbres para presentar la nueva escena de la historia del mundo, en esta venerable apariencia y en este lenguaje apropiado".[31]

A pesar de que Marx rechazó el patrón de la espiral de Vico, no hizo a un lado el concepto viquiano de la enajenación social. Sin embargo, si la fase presente de la historia no tiene nada que ver con las precedentes, teniendo rasgos económicos y sociales totalmente diferentes, la idea viquiana de la enajenación radical recurrente en épocas distintas bajo circunstancias análogas, tampoco puede sostenerse. En vista de esto, Marx transfirió el concepto viquiano de desaveniencia de los tiempos modernos, considerándolo como una corriente única, anómala y maligna de la historia iniciada por la Revolución Industrial. Aparentemente esto es lo que Marx hizo en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, apoyado en la idea de la enajenación social, muy distinta de la desaveniencia ontológica de Hegel y la desaveniencia religiosa de Feuerbach. Marx mantiene la misma actitud en el *Grundrisse* (1857-1858), en donde trata el tema del extrañamiento en el contexto de la acumulación de capital causado por la disolución de los modos anteriores de producción, cuando los obreros libres, al poseer sólo su capacidad de trabajo, "se enfrentan a todas las condiciones objetivas de producción como *propiedad ajena*, como su propia *no propiedad*".[32] La historia antigua, sin embargo, no muestra tal disolución, y ésta no puede surgir de la mera presencia de la riqueza monetaria. El mundo antiguo no concluyó su historia con trabajadores no sindicalizados y capital, y por tanto ignoró la verdadera enajenación, ya

[29] *C. N.*, párr. 331, p. 96.

[30] K. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Nueva York, 1935), p. 13.

[31] *Ibid.* Un estudioso francés advirtió recientemente que sería erróneo atribuir a Marx "algún nietzscheismo o viquianismo secreto imponiéndose a pesar de él" —P. L. Assoun, *Marx et la répétition historique* (París, 1978), pp. 14-15.

[32] K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (rough draft)*, trad. M. Nicolaus (Harmondsworth, 1973), p. 502 (Cuaderno V).

que "la disolución de las antiguas relaciones de propiedad... en lugar de conducir a la industrialización... de hecho condujo a la supremacía del campo sobre la ciudad".[33] Aun en el *Grundrisse*, como ya lo había hecho en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx implícitamente critica la idea de la enajenación eternamente recurrente planteada por Vico, sustituyéndola por un concepto de desaveniencia fundado en una dirección excepcional de la historia, sin paralelo en las civilizaciones antiguas, lo cual postula una solución radical capaz de crear un nuevo orden económico y social.

En *El capital* (1867), Marx confirma su admiración por Vico: "Como Vico afirma, la historia humana difiere de la historia natural en esto, que nosotros hemos hecho la primera, más no la segunda."[34] Marx se refiere a la *Ciencia nueva*, Libro 1 (párr. 331), donde el llamado principio de *verum/factum* se afirma claramente: "Quienquiera que reflexione sobre esto, no puede menos que asombrarse que los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, el cual, puesto que Dios lo hizo, Él sólo conoce; y de que hayan descuidado el estudio del mundo de naciones, o mundo civil, el cual, puesto que los hombres lo hicieron, pueden llegar a conocer."[35] Marx no pudo perderse este pasaje, ya que la princesa Belgioioso lo comenta ampliamente: "No conocemos más que lo que nosotros hemos hecho, dijo Vico, el espíritu sólo conoce al crear: *el criterio de verdad, es el de haberlo hecho*."[36] Sin embargo, la princesa Belgioioso desarrolla sobre la referencia viquiana a Dios, mientras que Marx prefirió ignorarla, dando una interpretación enteramente secular al pensamiento viquiano, el cual fue adoptado por Antonio Labriola en su ensayo *En memoria del manifiesto comunista* (1895): ¿Y, acaso Vico no había ya reconocido que la Providencia no actúa en la historia desde fuera? Y este mismo Vico... ¿acaso no había reducido la historia a un proceso que el hombre mismo hace por medio de la experimentación sucesiva, consistente en la invención del lenguaje, la religión, las costumbres y las leyes?[37] En otras palabras, Marx consideraba a Vico como el precursor de Feuerbach y legó esta imagen arbitraria del autor de *Ciencia nueva* a la escuela de pensamiento marxista. Por lo tanto, aceptó la supuesta inspiración antimetafísica de la filosofía de Vico, y desechó "la historia eterna ideal que toda nación atraviesa en el tiempo, en su surgimiento, desarrollo, madurez, decadencia y caída".[38] Marx leyó en *Ciencia nueva* la enajenación religiosa de Feuerbach, pero no aceptó la idea de una enajenación social recurrente.

Refiriéndose a la voracidad por trabajo excedente, Marx afirma que

[33] *Ibid.*, p. 506.

[34] K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trad. S. Moore y E. Aveling (Nueva York, 1970), I, pp. 372, n. 3.

[35] *C. N.*, p. 96.

[36] *La Science nouvelle*, p. Iv.

[37] A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History* (Nueva York, 1966), p. 76.

[38] *C. N.*, p. 79 (párr. 245). Sobre la relación entre Feuerbach y Marx, *cf.* R. Mondolfo, "Feuerbach e Marx", en *Umanismo di Marx: Studi filosofici 1908-1966* (Turín, 1968), pp. 8-78; R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1972), pp. 95-105 y *passim*.

cuando los medios de producción son monopolizados por una parte de la sociedad, "el trabajador, sindicalizado o no, debe agregar al tiempo de trabajo necesario para su propio mantenimiento un tiempo extra para producir los medios de subsistencia para los propietarios de los medios de producción, ya sea que el propietario sea un ateniense, καλοζ καγαθοζ, un teócrata etrusco, un *civis Romanus*, un Barón normando, un propietario de esclavos americano, Wallachian Boyard, un patrón moderno o un capitalista".[39] Este pasaje del *El capital* parece una concesión a Vico, porque aparentemente iguala el mundo antiguo, el medieval y el contemporáneo. De haber sido esta la verdadera intención de Marx, el concepto viquiano de enajenación no habría resultado ser una vergüenza para él. Pero Marx tenía un punto de vista totalmente diferente: consideró el trabajo excedete de la historia antigua mucho más limitado que el que se experimentó con la llegada de la era industrial, porque en la Antigüedad el valor de uso del producto predominaba sobre su valor de cambio, mientras que en los tiempos de Marx era al contrario. De acuerdo con esto, la serie de eventos modernos no tiene nada que ver con el pasado, que es lo contrario a la opinión de Vico. La validez del pensamiento viquiano está socavada por los hechos económicos y sociales que nunca tuvieron lugar en la Antigüedad o en la Edad Media y por lo tanto eran totalmente desconocidos para Vico. Marx admite que "en la Antigüedad el exceso de trabajo se convierte en algo horrible... cuando el objeto es obtener valor de cambio en su forma de moneda independiente específica; en la producción de oro y plata".[40] Pero Marx insiste en el hecho de que tales casos eran absolutamente excepcionales en la Antigüedad, mientras que en los tiempos modernos son muy comunes: "Tan pronto como la gente cuya producción aún se da dentro de las formas más bajas de trabajo esclavizado, trabajo encorvado, son atraídos por el torbellino de un mercado internacional dominado por el modo de producción capitalista, la venta de sus productos para exportación se convierte en su interés principal, los horrores civilizados del exceso de trabajo se injertan a los horrores bárbaros de la exclavitud y el servilismo, etcétera."[41] Estamos en una nueva fase de la historia que acumula los horrores de la civilización con los de la barbarie. Según esto, Marx simplemente transpone la enajenación de un estadio recurrente de la historia a una nueva realidad histórica diferente de la que Vico describe. Esta solución adoptada por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos* y en el *Grundrisse*, la consideró aún satisfactoria para *El capital*, donde equiparó la enajenación social y religiosa en su teoría del "Fetichismo de las comodidades".

Para explicar "el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, tan pronto como son producidos como comodidades", Marx refiere al lector a la experiencia religiosa: "En las religiones envueltas de misterio del mundo religioso... las producciones del cerebro humano aparecen como seres inde-

[39] Marx, *Capital*, I, p. 235.
[40] *Idem.*
[41] *Ibid.*, I, p. 236.

pendientes, dotados con vida y entrando en relación unas con otras y con la raza humana. Así ocurre en el mundo de las comodidades con los productos de las manos de los hombres."[42] El concepto de religión que subyace a la posición de Marx es pensamiento viquiano interpretado a la luz de la filosofía de Feuerbach. Por un lado, los hombres primitivos crearon una mitología compleja, empezando con la figura de Jove, "una imagen tan popular, inquietante e instructiva que sus propios creadores temían y creían en ella, reverenciaban y adoraban en religiones terribles";[43] por otra parte, los hombres modernos están creando ídolos nuevos que condicionan a la mentalidad moderna de tal manera que "una relación social definida entre los hombres... asume, a sus ojos, la forma fantástica de una relación entre cosas".[44] Vico ni siquera sospechó algún paralelismo entre hechos religiosos y económicos porque no vivió en Inglaterra, en donde el capitalismo moderno primero se desarrolló, sino en el Reino de Nápoles. En Italia el fenómeno de la disolución del servilismo y de la transformación del siervo en proletario no sindicalizado, tomó lugar en la Edad Media (casi exclusivamente en las regiones del norte y centro de la península), pero este fenómeno fue revertido a finales del siglo XV por un cambio radical en el comercio mundial, causado por los descubrimientos geográficos: como consecuencia de esto, "los trabajadores de las ciudades fueron llevados *en masse* al campo y dieron un impulso nunca antes visto a la *petite culture* llevada a cabo a manera de jardinería".[45]

En conclusión, Marx se las hubo con Vico, como cualquier pensador original se espera que lo haga con sus predecesores: lo traicionó de manera sistemática. Marx encontró en Vico muchas ideas inquietantes respecto de la antigua sociedad y particularmente la representación del esclavo enajenado, el cual sustanció la concepción de Marx acerca de la desavenencia social. Marx no pudo dejar de ver que las penetrantes percepciones de Vico se encontraban enterradas bajo una masa de anticuada sabiduría popular, organizada en una estructura rígidamente repetitiva. No obstante la brillante defensa de la princesa Belgioioso en favor del autor de *Ciencia nueva*, Marx llegó a compartir el severo juicio de Ferrari: "Existen pocos grandes hombres que hayan tenido más genio que Vico; hay pocos hombres que hayan sistematizado un mayor número de errores; las verdades más sublimes de la *Ciencia nueva* se encuentran envueltas de absurdos."[46] El filósofo italiano dio más importancia a su sistema de pensamiento que a la realidad concreta, y no admitió ningún cambio radical, fuese para empeorar o para mejorar. La "historia eterna ideal" de Vico esencialmente es retrospectiva y no admite ninguna esperanza paligenésica. El futuro de Europa se presentaba para Vi-

[42] *Ibid.*, I, p. 72. Sobre la importancia del concepto de fetichismo en el pensamiento marxiano, ver H. Lewin y J. Morris, "Marx's Concept of Fetishism", *Science and Society*, XLI, 2 (Verano de 1977): 172-190.

[43] *C. N.*, p. 118 (párr. 379).

[44] Marx, *Capital*, I, p. 72.

[45] *Ibid.*, I, p. 716 n.

[46] G. Ferrari, *Vico et l'Italie* (París, 1839), p. 477.

co como una recurrencia de eventos pasados, como señaló Ferrari en su ensayo: "¿Qué pasará con Europa? Aquí Vico calla, pero la historia ideal es como una triste predicción aplicable a todas las historias... es obvio que Vico predestina a Europa la misma suerte que la de Roma."[47] Marx, en cambio, creía que el destino de Europa estaba decidido por un curso completamente nuevo; la Revolución Industrial, la cual causó una enajenación social sin precedentes, similar a la enajenación religiosa, y se convirtió en el profeta de la nueva era, terminando con la desavenencia de la humanidad. Paradójicamente, el fundador del materialismo histórico demostró estar más cerca de la tradición judeocristiana, estrictamente relacionada con el mito de la Edad de Oro, que el autor de *Ciencia nueva*, un libro destinado a ser una apología del cristianismo.

[47] *Ibid.*, p. 352.

SI UNA CIENCIA DE LOS SERES HUMANOS ES NECESARIA, ¿PUEDE TAMBIÉN SER POSIBLE? UNA PARADOJA EN VICO Y MARX

HILLIARD ARONOVITCH

EXISTE una paradoja en el centro de la concepción viquiana de la ciencia del mundo humano; esencialmente, esta misma paradoja está presente en Marx. Después de enunciar la paradoja en términos generales, la haré resaltar en cada pensador, mostrando los pasos o conjeturas que cada uno hace en su fallido intento por resolverla. La paradoja puede evitarse, pero el precio es un profundo pesimismo sobre el proyecto de una ciencia humana. Mi conclusión caerá del lado de tal pesimismo, y a pesar de no ser grata, al menos deberá sostenerse como evidente y no paradójica.

Los términos generales de la paradoja pueden rápidamente esbozarse así: por un lado, podemos estar seguros de que una ciencia del mundo humano es *posible* porque ese mundo ha sido hecho por seres humanos, y lo que los seres humanos han hecho por sí mismos, debe ser especialmente inteligible y transparente para éstos; por otro lado, vemos que una ciencia del mundo humano es *necesaria* porque al nivel precientífico, del sentido común, ese mundo continuamente aparece ante nosotros oscuro, acosado por la ilusión, lo cual es de esperarse puesto que lo hecho y creado por seres humanos es de carácter inconsciente y enredoso. En otras palabras, lo que hace posible a una ciencia humana —la inteligibilidad del mundo humano para nosotros (los humanos)— es todo lo opuesto de lo que hace necesaria a una ciencia humana —la no inteligibilidad u oscuridad del mundo humano para nosotros (los humanos). De ahí que, hasta donde una ciencia humana parece posible, resulta innecesaria, y hasta donde parece necesaria, resulta imposible. Por otra parte, tanto la afirmación sobre la posibilidad de una ciencia humana, como la afirmación sobre su necesidad, derivan de la misma premisa inicial —el mundo humano (a diferencia del mundo natural) ha sido hecho por seres humanos, lo cual afecta su cognoscibilidad para los humanos— pero por un lado se sostiene que su cognoscibilidad es afectada en un sentido positivo y por otro lado que es efectado en un sentido negativo.

Alejados como están Vico y Marx en sus respectivos contextos y cometidos —Vico, un italiano del siglo XVIII (y en cierto sentido del XVII) que primero fue cartesiano y luego anticartesiano, quien fue siempre un católico comprometido y sobre todo un político conservador; Marx, un alemán del siglo XIX (sin duda del XIX) que comenzó casi como un hegeliano y se convirtió en antihe-

geliano, y quien fue de principio a fin un ateo y un político revolucionario— ambos, sin embargo, apostaron a la posibilidad de una ciencia del mundo humano y trabajaron para construirla. Y para ambos el punto de partida fue lo distintivo del mundo humano en comparación con el mundo natural. A pesar de que Marx leyó a Vico demasiado tarde en su carrera como para haber sido influido por él, manifiesta compartir el punto de partida en la única mención publicada que hace de Vico: "Además, esta historia [la de la tecnología humana] sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no."[1]

I

La doctrina de Vico a la que Marx se refiere es la del principio del *verum-factum*, según el cual se puede en definitiva conocer lo verdadero sólo acerca de lo que uno ha hecho. Cuando Vico anunció este principio en *De antiquissima*, lo tomó principalmente para aplicarlo a las matemáticas, a las cuales consideraba como una invención totalmente humana, a diferencia de la física, cuyo sujeto a tratar —el mundo natural— era la obra de Dios y como tal susceptible de ser realmente conocida, sólo por Él. Con su obra principal, la *Ciencia nueva*, Vico extendió el principio del *verum-factum* a la historia humana y la sociedad, permitiendo así que el dominio humano fuese sujeto de una ciencia, es decir, "la ciencia nueva". Vico dice que se trata de

> ...una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres, y sus principios, por lo tanto, deben encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente. Quienquiera que reflexione sobre esto no puede menos que asombrarse de que los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, el cual, puesto que Dios lo hizo, sólo Él conoce; y de que hayan olvidado el estudio del mundo de las naciones, o mundo civil, el cual, puesto que los hombres lo hicieron, pueden llegar a conocer.[2]

En otra exposición del principio Vico dice,

> que este mundo de naciones ciertamente ha sido hecho por hombres, y su apariencia, debe por tanto encontrarse en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Y la historia no puede ser más cierta que cuando aquel que crea las cosas también las narra.[3]

[1] *El capital*, trad. al inglés de S. Moore y E. Aveling (Moscú: Progress, 1954), vol. I, p. 352 n.; trad. al castellano de W. Roces, FCE, México, 1946, vol. I, p. 303 n.

[2] *The New Science of Giambattista Vico* (en adelante *C. N.*), trad. Thomas Bergin y Max H. Fisch (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1968), párr. 331.

[3] *Ibid.*, párr. 349.

Nótese que no se pretende que el hecho de ser el creador de algo, garantice o haga automático su conocimiento con certeza, sino que el hecho de ser el creador, sólo hace tal conocimiento posible. Esta es precisamente la afirmación de posibilidad que comprende un lado de la paradoja. Aún debemos considerar: 1) lo que Vico significa por conocimiento verdadero —o conocimiento científico, suponiendo que esto es a lo que se refiere aquí—, y 2) porque tal conocimiento de las cosas debe ser especial o únicamente accesible a su(s) creador(es). Por desgracia no es posible considerar en este ensayo de manera completa alguno de estos temas, por no decir, ambos; felizmente los puntos esenciales de cada uno bastarán.

Para Vico el conocimiento genuino es científico por ser conocimiento que penetra hasta las causas o raíces de las cosas, y por ende nos lleva más allá del nivel de las apariencias de la superficie. Por "causas" Vico se refiere a las condiciones de su origen y desarrollo, no a las causas de Hume, es decir, meras condiciones que regularmente preceden sus efectos. Para Vico las causas son condiciones que generan sus efectos y lo hacen necesariamente. Es por eso que conocer algo, para Vico, es uno y el mismo acto que conocer las causas de éste, en el sentido de conocer cómo llegó a ser lo que es. *Scienza*, conocimiento científico, es conocimiento de las cosas en y a través del conocimiento de sus causas generadoras. El conocimiento de este tipo envuelve de manera definitiva el conocimiento de regularidades, o más bien leyes, y Vico a menudo identifica *scienza* contrastándola con *coscienza*, la cual sólo es conocimiento (de hecho, sólo estar al tanto) de particulares. Pero la razón por la cual las leyes o el conocimiento generalizado, son rasgos de ciencia para Vico, es que lo verdadero acerca de cómo se originan, desarrollan y llegan a ser las cosas, se manifiesta de ese modo.

> Explicamos las maneras particulares en que las cosas llegaron a ser; es decir, su naturaleza, la explicación de cuál es la marca distintiva de la ciencia. Y finalmente estos orígenes son confirmados por las propiedades eternas que las instituciones conservan, las cuales no serían lo que son si las instituciones no hubiesen llegado a ser de la manera en que lo hicieron...[4]

A riesgo de simplificar de más, podemos, entonces, juntar todo lo que hemos dicho en este párrafo en una larga ecuación: Conocimiento genuino para Vico=ciencia=conocimiento de las causas de las cosas=conocimiento de las condiciones de su origen y desarrollo=conocimiento de las leyes que caracterizan su origen y desarrollo. Pero para nosotros es más importante otra idea que debe ser incluida entre estas ideas equivalentes. Para Vico, el conocimiento científico, tal como se ha expuesto, va más allá o por debajo de las meras apariencias de las cosas y de la variedad de éstas en tanto particulares; descubre la realidad de las cosas. La filología y la historia, insiste Vico, nos dejan sólo con una

[4] *Ibid.*, párr. 346.

> deplorable oscuridad de las causas y la casi infinita variedad de efectos por los que la filosofía ha tenido casi horror en tratar; y a los cuales la filosofía reduce... a la forma de una ciencia al descubrir en ellos el patrón de una historia eterna ideal transcurrida en el tiempo por las historias de todas las naciones.[5]

La historia que refiere la ciencia sobre los asuntos humanos no está en absoluto escrita sobre la superficie de éstos; en la superficie no hay una historia coherente de los asuntos humanos; existe ahí en alguna parte una historia que contar, pero se requiere del conocimiento especial de la ciencia para contarla.

El mensaje de esta historia no es de interés para nosotros en este ensayo, pero la manera en que llega a éste si lo es. De la anterior descripción, si bien abreviada, de lo que para Vico significa ciencia, podemos deducir la razón por la cual Vico pudo pensar que el conocimiento (científico) de algo es especial o únicamente posible para su(s) creador(es). La razón es que el creador parece estar especialmente y, tal vez, de manera única, en una posición de conocer lo que se llevó la cosa. Es verdad que Vico nos debe una explicación de por qué a nosotros, que llegamos tarde a la historia, nos considera creadores de ella, o como seres encarnando a la naturaleza de sus creadores, lo suficiente como para conocer cómo y por qué hicieron el pasado tal como lo hicieron. Creo, sin embargo, que la explicación requerida puede encontrarse en Vico —lo cual de todas maneras no está en juego aquí.[6] Concedamos que de algún modo podemos sustituirnos a nosotros mismos con otro ser humano, o ponernos en lugar de otros seres humanos, aun aquéllos del remoto pasado, y así conocer sus quehaceres y andares, y, tal vez, aún mejor que ellos mismos. Permanece la cuestión de por qué ese conocimiento debe tomar la forma de ciencia, cuando esto significa ir más allá del sentido común, usando categorías y formas de explicación no empleadas por el sentido común (preteorético). Ciertamente podemos contestar: porque eso es lo que se requiere para conocer las cosas verdaderamente, como se explicó antes. Pero ¿por qué debe tomar forma de ciencia el conocimiento del mundo humano, *develador de apariencias*? ¿Por qué el conocimiento de los asuntos humanos, aun mostrando sus causas, etcétera, no puede simplemente consistir en el sentido común preteorético? Porque, como insiste Vico, lo que los seres humanos hacen y crean, casi invariablemente está cubierto por una motivación inconsciente; lo que parece ser la base o motivo de algo, para algún pensamiento, o hecho o institución, es a menudo muy diferente de la base real o el motivo. Vico teorizó, por ejemplo (siguiendo la línea ahora familiar recorrida por Freud), que nuestros ancestros, viviendo en sociedades basadas en familias, inventaron la figura de Jove partiendo de "los padres reinantes" y que de ahí, entonces, surgió el "miedo a la divinidad, el culto del cual es la primera base fundamental de las repúblicas"; y tales cultos y repúblicas así surgieron, no obstante que "las intenciones de los hombres eran muy dife-

[5] *Ibid.*, párr. 7.

[6] Ver mi ensayo "Vico and Verstehen" en *Vico: Past and Present*, comp. G. Tagliacozzo, (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981), vol. I, pp. 215-226.

rentes" a la de formarlas.[7] En éste y otros desarrollos sociales de mayor importancia el artificio no sólo se encuentra en la emergencia de consecuencias diferentes a las anticipadas; ciertamente ese artificio está ahí como un factor constante complicando los asuntos humanos, pero el factor adicional, más inquietante, consiste en la oculta tendencia de las motivaciones; se trata de un nivel de motivación del cual los agentes están sistemáticamente inconscientes. La existencia de tales tendencias ocultas impone la necesidad de que la ciencia advierta a través de la superficie de los asuntos humanos si ha de encontrar las verdaderas condiciones que las generan. Una característica central del mundo humano, por el hecho de haber sido hecho por humanos —el rasgo de oscuridad debido a que las acciones fueron inconscientemente motivadas— requiere de un conocimiento científico, el cual trasciende el sentido común.

Ahora bien, ¿es realmente posible lo que es necesario?, y si es así, ¿cómo? Con la respuesta a esta pregunta veremos que la paradoja prometida se encuentra segura en su lugar y que sólo por una enorme dosis de fe puede Vico pretender que no existe. El problema apenas planteado es éste: ¿En qué se apoya Vico para creer que la capa de motivación inconsciente que cubre los fenómenos humanos y los hace incognocibles al sentido común, puede ser desechada por una ciencia? La "solución" para Vico se encontraba ahí desde el principio, y aun explícitamente expuesta por él: el papel de la providencia en la historia asegura que existe un ritmo y una razón subyacentes a la acción humana y al desarrollo histórico. De tal manera que cuando las explicaciones de la historia exhiben el ritmo y razón en cuestión —cualquiera que éstos sean, la índole ha sido ya especificada en la concepción de la providencia— puede considerarse que muestran las verdaderas causas y naturaleza de las cosas. Vico repetidamente caracteriza a la ciencia como la prueba de la providencia, merecedora del título del conocimiento verdadero, mientras pueda proporcionar esa prueba; es decir, en la medida en que descubra las apariencias de las cosas para mostrar la mano oculta de Dios. En uno de los primeros párrafos de *Ciencia nueva* Vico proclama:

> En la presente obra se mostrará que... existe una ley en la naturaleza. La conducta de la divina providencia en este respecto es una de las cosas cuya razón de ser es un asunto principal de nuestra ciencia, la cual se convierte en este sentido en una teología civil racional de la divina providencia.[8]

La función (*quasi*-cartesiana de la providencia como un garante gnoselógico de las explicaciones históricas se estipula aún más explícitamente, más adelante en el texto:

> Nuestra ciencia nueva debe por tanto ser una demostración, por así decir, de lo que la providencia ha fraguado en la historia, pues debe ser una historia de las instituciones por medio de las cuales, sin el discernimiento o consejo humano y a

[7] *C. N.*, párr. 629.
[8] *Ibid.*, párr. 2.

menudo contra los designios de los hombres, la providencia ha ordenado esta gran ciudad de la raza humana.[9]

Y:

Esta prueba de índole decisiva en nuestra ciencia, es por ende ésta: que puesto que estas instituciones han sido establecidas por la divina providencia, el curso de las instituciones de las naciones, debió, debe y deberá ser tal como nuestra ciencia lo demuestra...[10]

No hay nada realmente sorprendente en el hecho de que Vico creyera en la divina providencia, o aun en el hecho de que la convirtió en parte esencial de la ciencia que intentaba construir. Incurriríamos en un grave error si supusiéramos que la concepción de la ciencia de Vico puede articularse omitiendo a la providencia o secularizándola de algún modo.[11] La inclusión de la providencia en el programa de Vico para una ciencia humana, sin embargo, no resuelve del todo el choque paradójico entre la disputa acerca de la posibilidad de una ciencia humana y la disputa acerca de su necesidad. Por el contrario, las aseveraciones acerca de la providencia sólo refuerzan la paradoja, y por razones muy diferentes a las dudas generales sobre la existencia de Dios. Por una razón, como ocurre siempre con afirmaciones sobre la mano guiadora de la providencia, aun cuando estamos preparados para creer en ello, existen dificultades irresolubles en lo que se refiere a cuándo y cómo trabaja la providencia. Consecuentemente, alegar que podemos saber que hemos penetrado las apariencias de la historia humana, cuando nuestro recuento muestra la manera en que la providencia labora en ella, es alegar en círculo. El círculo es muy vicioso en ese respecto, puesto que plausiblemente puede sugerirse que al seleccionar un explicación particular, como la explicación que demuestra la mano de la providencia, nosotros mismos hemos sido engañados por motivos inconscientes (deseando que algo sea providencial, cuando no lo es). Además, si la labor de la providencia en los asuntos humanos es nuestra base para creer que podemos de algún modo conocer la verdad real acerca de éstos, entonces, los asuntos humanos *no* son después de todo, hechos por seres humanos, al menos no totalmente y no en los aspectos más significativos. Y si esto es así, ¿cómo puede Vico, dado su principio *central* de *verum-factum*, suponer que los *seres humanos* pueden conocer el mundo "humano"? ¿Acaso debe Vico conceder que, después de todo, la historia, igual que la naturaleza, es cognoscible sólo para Dios? ¿Qué sentido tiene, entonces, para Vico escribir su libro? No puede superar la paradoja de la posibilidad *versus* la necesidad de una ciencia humana, excepto a costa de una

[9] *Ibid.*, párr. 342.
[10] *Ibid.*, párr. 348.
[11] Yo mismo hice esa suposición en "Vico and Marx on Human Nature and Historical Development", en G. Tagliacozzo, comp., *op. cit.*, vol. II, pp. 47-57. *Cf.* L. Pompa, *Vico* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 51-61.

incoherencia total. La paradoja por supuesto tiene su propio precio de incoherencia para el sistema de Vico, pero no un precio tan alto como cuando uno trata de negar la paradoja con la ayuda de la providencia.

II

Si pasamos ahora a Marx, veremos que no sólo es cometido de Vico construir una ciencia humana (con idiosincrasias del siglo XVII, como estaría uno tentado a pensar) que sufre de esas profundas dificultades.

Ya hemos visto que Marx está de acuerdo con Vico respecto de lo distintivo del mundo humano *versus* el mundo natural y respecto de la implicación de que una ciencia del mundo humano debe ser más factible que una ciencia del mundo natural. No existe en Marx una doctrina etiquetada que se compare con el principio de *verum-factum* de Vico, pero Marx obviamente pensó en términos de tal principio desde el inicio. Uno de los puntos principales que Marx se apropió de Hegel y utilizó en su crítica del materialismo tradicional, fue la idea de que el mundo humano es la creación continua de los seres humanos, y no puramente de fuerzas naturales (o divinas). Marx escribe que "la ciencia del hombre es por tanto, por sí sola, un producto del establecimiento del hombre mismo por medio de la actividad práctica".[12] Quiere decir, que el contenido de la ciencia del hombre es simplemente la historia del hacer humano del mundo humano; Marx en otra parte subraya que "todos los misterios, los cuales desvían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y la comprensión de esa práctica",[13] lo cual quiere decir que el contenido especial de una ciencia humana, la *praxis* humana, hace a la ciencia eminentemente inteligible a los seres humanos. La posiblilidad de una ciencia humana se garantiza por el hecho de que la ciencia versa sobre la *praxis* humana, del mundo en tanto humanamente hecho.

Pero, entonces ¿qué quiere decir Marx por "una ciencia", sea del mundo humano o del natural? ¿Qué clase de conocimiento del mundo humano se nos garantiza? Igual que Vico, Marx, sin duda identifica el conocimiento científico con el conocimiento causal, y él también piensa que las causas generan las condiciones que son esenciales y constituyen lo que generan. Esta concepción de las causas lleva a Marx a decir, por ejemplo, tanto que la producción determina el consumo, como que la "producción es también inmediatamente consumo" y aun que "el consumo es también inmediatamente producción".[14] Para Marx la ciencia trata acerca de las causas, pero evidentemente no las causas de Hume. Las causas básicas que originan y desarrollan, como en Vico, se presentan como leyes. Existe una gran controversia acerca de la visión de Marx sobre el alcance y la fuerza de estas leyes, pero no hay

[12] *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, en *The Marx-Engels Reader*, comp. R. Tucker (Nueva York: W. W. Norton, 1978), 2da. ed., p. 91.
[13] *Theses on Feuerbach*, en Tucker, *op. cit.*, p. 145.
[14] *The Grundrisse*, en Tucker, *op. cit.*, p. 228-229.

duda de que sostiene que el descubrimiento y la articulación de tales leyes son las señales esenciales de la ciencia.

Deseo llamar la atención sobre un aspecto relacionado con la ciencia, tal como Marx la concibe. Se trata del carácter de la ciencia que hemos reconocido como punto central para Vico, una forma de conocimiento que inquiere debajo o detrás de las apariencias de las cosas. Algunas frases de los estudios recientes de Kolakowski sobre Marx, a quien cita, revelan con claridad la importancia de ese aspecto para Marx:

> El fenómeno de la utilidad debe explicarse bajo el supuesto de que todas las comodidades son vendidas a su valor real. Esto parece paradójico, pero como observa Marx en Salarios, precios y utilidades, "también es una paradoja el hecho de que la tierra se mueva alrededor del sol y que el agua se componga de dos gases altamente inflamables. La verdad científica es siempre paradójica si se juzga bajo el criterio de la experiencia diaria, que sólo capta las engañosas apariencias de las cosas".[15]

Marx establece de hecho una regla: "Si no hubiese diferencia entre esencia y apariencia, no habría necesidad de la ciencia."[16] ¿De qué índole es esta brecha que separa a la esencia de la apariencia en los asuntos humanos? ¿Cómo y por qué surge? La respuesta general y familiar para Marx es que la brecha tiene un carácter y una base sistemática: los asuntos humanos son dominados por motivaciones inconscientes enraizadas en las necesidades productivas de una sociedad y los intereses particulares de clase asociados con ellos. Este supuesto acerca de la motivación inconsciente, evidentemente no es —lo mismo que el supuesto correspondiente en Vico— de carácter psicológico que afirme una tendencia general de la gente, o de algunos individuos, a ser especialmente egoístas y luego dados a racionalizar ese hecho acerca de ellos mismos; antes bien, se trata de una suposición de carácter sociológico sobre la manera en que las funciones sociales y las instituciones influyen en la gente que en ellas actúa y vive; y las afecta en formas de las cuales pueden estar sistemáticamente inconscientes. De tal manera que "una época se imagina a sí misma estar actuando por motivos puramente políticos o religiosos, cuando la religión y la política son sólo formas de sus motivos..."[17] Marx concluye esta afirmación recalcando que generalmente "el historiador acepta esta opinión", es decir, la opinión sistemáticamente ilusa que una sociedad o una clase social tiene de sí misma o de su época (y ciertamente de la historia en su totalidad). Sin embargo, la susceptibilidad de los historiadores a caer en la "ilusión de la época" es una manifestación adicional para Marx de la necesidad de una historia

[15] L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, trad. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978), vol. I, p. 275.

[16] Citado en G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p. 326.

[17] *The German Ideology*, en Tucker, *op. cit.*, p. 165.

genuinamente científica, desmitificadora, del mundo humano. Marx se propuso proporcionar tal recuento a lo largo de todo el caudal de su obra. ¿Qué fue, sin embargo, lo que lo llevó a creer que él u otro podrían proporcionar ese tipo de desenmarañamiento cuidadoso y final del nudo de la historia y de las percepciones humanas?

No se trata de saber ¿qué fue lo que llevó a Marx, en primer lugar a pensar que una ciencia del mundo humano es posible? Ya hemos visto que Marx, igual que Vico, dio por establecido desde el principio que una ciencia humana era posible puesto que sostenía que el mundo hecho por los humanos, sobre todo, debe ser inteligible a los seres humanos. Pero ahora hemos encontrado en Marx, como lo hallamos en Vico, la idea de que el mundo humano constantemente da origen a concepciones distorsionadas y desviadas de sí mismo, de tal manera que si ha de hacerse inteligible, la inteligibilidad tendrá que venir en la forma de una ciencia, un develamiento sistemático de ilusiones. Entonces la pregunta es ahora: ¿por qué persistió Marx en pensar que lo que es necesario es, después de todo, posible? En otras palabras, la paradoja nuevamente ha tomado forma concreta, y la cuestión es saber por qué Marx no lo vio, o si lo hizo, por qué pensó que podía resolverlo o darle la vuelta. El problema que se plantea para Marx, es mucho más difícil que el que comúnmente se plantea y con el cual puede confundirse. A menudo se cuestiona acerca de cómo pudo Marx pensar, atreverse a pensar, que él veía claramente mientras afirmaba que todos los demás veían confusamente. El problema tal vez podría resolverse adecuadamente si se pudiese demostrar que Marx era más listo que todos los demás, o sabía más, o casualmente dio con el ángulo correcto para ver las cosas. Sin embargo, de acuerdo con el propio cálculo de Marx, tales factores no serían suficientes para explicar cómo pudo afirmar que él o cualquiera pudiese llegar a ver no sólo más claramente y mejor que todos los demás, sino de una manera radicalmente nueva y diferente, como ve la ciencia —y no el mero, aunque reconocido, sentido común.

La ciencia, tal como la tenemos en la forma desarrollada de la física y la química, rompe con las apariencias de la vida cotidiana por medio de conceptos técnicos, instrumentos especiales y leyes establecidas en las que se basa. Ciertamente la ciencia, aun en su mejor forma está lejos de ser infalible; no pretendo sugerir lo contrario, Marx tampoco. Pero la ciencia, por otra parte, es también muy diferente en lo que se refiere a la clase y al nivel de conocimiento del hombre más común de la calle o del mercado, pues esa sabiduría siempre es especialmente susceptible, o en todo caso inmensamente más susceptible que la ciencia, de caer en las ilusiones de la superficie. La susceptibilidad existe porque la sabiduría cotidiana se recoge y se articula en términos de como parecen ser las cosas. La ciencia, en cambio, difícilmente toma las cosas por lo que parecen ser aun al ojo comúnmente astuto. En esta ciencia, en un sentido muy estricto, la que Marx creía necesaria para ocuparse de los asuntos humanos, dada su creencia de que las apariencias de la historia y la sociedad eran especialmente ilusorias. Sin embargo, si para Marx

la ciencia en el sentido descrito es necesaria por las razones especificadas, ¿cómo puede aun pensar que es posible y, todavía más, ya en esencia lograda por él?

El meollo de la explicación es el hecho de que Marx estaba convencido que la historia había dado un nuevo giro con el surgimiento y desarrollo del capitalismo y la clase trabajadora. El giro consiste en el comienzo de una nueva forma de idear los acontecimientos sociales y las instituciones, una forma que por primera vez en la historia es autoconsciente y racional y que culmina con el socialismo. Para comprender el problema de manera adecuada, debemos primero entrar de lleno en un asunto relativo a Marx que a menudo es mal entendido. Con frecuencia se piensa que de acuerdo con Marx, el gran rompimiento decisivo en el patrón de desarrollo social e histórico es el de terminar con el capitalismo y/o implantar el socialismo. Sin duda el rompimiento es uno de los puntos más importantes en la esquematización del desarrollo de Marx, quien se refiere a ésta como lo que marca la transición del reino de la necesidad al reino de la libertad y aun como el pasaje fuera de la "prehistoria" de la humanidad.[18] Sin embargo, desde otro punto de vista, ese rompimiento en realidad sólo es el acto final de un nuevo punto de partida histórico que se llevó a cabo antes, en la etapa media o tardía del desarrollo del capitalismo. Esta nueva partida consiste en una unificación gradual de la clase trabajadora como agente revolucionario y, como parte de esto, el surgimiento de una conciencia colectiva del verdadero funcionamiento del capitalismo y de sus límites. Marx antes había proclamado que "cuando el proletariado anuncia la *disolución del orden social existente*, sólo declara el *secreto de su* propia existencia".[19] Marx sostiene, y debe sostener, que dentro del capitalismo los trabajadores ya ven al mundo como verdaderamente es. Cosa que ocurre porque al luchar por transformar el capitalismo, los trabajadores comienzan a idear el mundo precisamente dentro de una autoconciencia colectiva, la cual elimina las ilusiones que de otra manera se encuentran en las acciones humanas. La propia teoría de Marx, no es nada más, aunque tampoco nada menos, que la articulación de lo que ocurre en la historia humana y el nuevo tipo de conciencia que ha surgido. Esto significa que la aseveración de Marx de presentar una ciencia del mundo humano se basa en su convicción de que por vez primera el mundo ha comenzado a ser verdaderamente transparente, libre de ilusión y mistificación. La postura de Marx sobre la posibilidad de una ciencia humana, la cual se apoya en la inteligibilidad para los humanos de las cosas que ellos mismos hacen, tiene su recompensa aquí. Cuando el hacer humano es de la índole requerida, surge una ciencia. Pero, ¿acaso esto resuelve la paradoja? ¿Acaso se ha mostrado que Marx simultáneamente puede defender la posibilidad y la necesidad de una ciencia humana y además sostener razonablemente (correcta o incorrectamente) que la ciencia es real o que rápidamente se está haciendo real?

[18] *El capital*, vol. III, en Tucker, *op. cit.*, p. 441.

[19] *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*, en Tucker, *op. cit.*, p. 65. (Recalcado en el texto.)

Debe ser evidente que la paradoja aún no ha sido resuelta o evitada, y que Marx ha tenido que bailar de un lado de ella al otro. Cuando comenzamos a explicar cómo podría arreglárselas con ella, lo que parecía de especial riesgo era la *posibilidad* de una ciencia humana, dado el apremiante caso marxiano de habérselas con la oscuridad del mundo humano y la necesidad de contar con algo más que el conocimiento del sentido común para hacerlo inteligible. Después, la posibilidad de una ciencia humana fue restaurada a la posición preferida y Marx se permitió afirmar que la ciencia de hecho había surgido en sus escritos —sólo para que de repente esa ciencia fuese innecesaria y aun inútil. Pues si la iniciación de la ciencia coincide con el hecho de que el mundo haya comenzado de pronto a ser transparente, libre de ilusiones y es consecuencia de ello, entonces la ciencia nació muerta. Si la función de la ciencia es extender sistemáticamente y corregir el sentido común, entonces la ciencia de Marx parece perder su esencia y su función en tanto ciencia, desde el momento en que se hace real la posibilidad de su elaboración. Los escritos de Marx, tal vez podrían aún reclamar por sí mismos un papel útil y aun valioso: exponiendo cuidadosamente la manera como se está concibiendo y alterando el mundo podrían ampliar esa visión y transformación, pero no por virtud de ser escritos *científicos*. Sólo necesitamos recordar que las obras de poetas y novelistas, y también de sabios críticos sociales pueden ayudarnos a ver de nuevo y aun cambiarnos a nosotros mismos o al mundo conforme a aquéllas, sin que ninguna sugerencia de ciencia tenga que ver en el asunto. Enseguida regresaré con esta línea de pensamiento, por ahora todavía debemos terminar el capítulo final en nuestro recuento de Marx. La postura de Marx respecto de la relación entre ciencia y una sociedad socialista, es prueba de que no puede escapar a la paradoja en cuestión.

Marx realmente llega a la conclusión de que en una sociedad socialista no puede haber ninguna necesidad o función de una ciencia humana (o social) que tenga sentido. G. A. Cohen ha explorado este tema de un modo intrigante en un apéndice a su reciente libro en defensa de la teoría de la historia de Marx. Cohen cuestiona que "para Marx socialismo y ciencia social son incompatibles —a medida que el socialismo se desarrolla, la ciencia social debe marchitarse".[20] Cohen, no obstante, sostiene que Marx no distinguió, como debió hacerlo, entre ciencia en tanto agente correctivo (de las ilusiones) del sentido común, y ciencia en tanto extensión (de las limitaciones) del sentido común. Cohen encuentra inaceptable la tesis del "marchitamiento de la ciencia social" cuando por ciencia se entiende el segundo sentido antes aclarado, mas no cuando se entiende el primer sentido. Yo sostendría, sin embargo, que el prospecto del conocimiento cotidiano de la vida social, de ser esencialmente correcto y estar libre de ilusión, es tan enteramente improbable, como el prospecto de que tal conocimiento algún día sea completo. Ya sea que una ciencia humana sea posible o no para nosotros, siempre habría una gran necesidad de ella en ambas consideraciones; de hecho, las dos consideracio-

[20] G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 326.

nes difícilmente parecen separables, ya que cualquier añadidura importante a mi conocimiento de lo que otros y yo estamos haciendo, requeriría que reconsiderase mis acciones y, tal vez, los motivos o propósitos de éstas. Si las esperanzas de Cohen de lograr la conciencia cotidiana bajo el socialismo son milenarias, las esperanzas de Marx lo son más aún. Por otra parte, ese milenarismo en Marx de testimonio del profundo desacuerdo entre su visión de la posibilidad de una ciencia humana con su visión de su necesidad. Y Cohen parece no ver que este problema, la paradoja, ha estado ahí siempre, aun antes de que surgiera la interrogante acerca de lo que significaría la venida del socialismo para la ciencia que Marx creía estar construyendo.

III

Un comentario final acerca de Cohen nos guiará a nuestra propia conclusión. Cohen mantiene que "es razonable encontrar la necesidad de una ciencia de la sociedad intrínsecamente lamentable" aun cuando tal ciencia es necesaria sólo para complementar y no para corregir el sentido común.[21] Dice Cohen:

> Creo que es deseable para una persona comprenderse *a sí misma* sin tener que apoyarse en una teoría. Pues existe un sentido, difícil de señalar con claridad, en el cual estoy enajenado de mí mismo y de lo que hago, al grado de necesitar una teoría para alcanzarme a mí mismo y a las razones que gobiernan mis acciones.[22]

Este incitante pensamiento es tentador de aceptar, pero está errado, creo yo. Lo que es lamentable, no es el hecho de que necesitemos una ciencia humana, sino que la necesitamos y seamos al parecer incapaces de lograrla. Y el error de Vico y Marx yace en la sobreestimación de lograrla con facilidad —en verdad, al considerar como garante de su posibilidad lo que parece ser el mayor obstáculo en su camino, a saber, que la ciencia es acerca de nosotros mismos.

Debo contentarme en esta breve conclusión con sugerir más de lo que el espacio de que dispongo me permite para apoyarla, aunque el poder de la sugerencia sea tal vez lo más efectivo en estos momentos. No deseo afirmar que una ciencia de los seres humanos es un imposible, sino únicamente que existen importantes dificultades que superar si ha de lograrse, y por desgracia parece que nos hallamos lejos de poder superarlos. Una dificultad central ha sido explorada por Charles Taylor en su esclarecedor ensayo "La interpretación y las ciencias del hombre".[23] Taylor subraya que "el hombre es un animal autointerpretativo" y que su búsqueda de una ciencia humana "cuya coherencia estamos tratando de encontrar, está en sí parcialmente constitui-

[21] *Ibid.*, p. 342.
[22] *Ibid.*, p. 343.
[23] *Review of Metaphysics*, XXI, 1 (septiembre de 1976): 16.

da por una autointerpretación".[24] Este complejo proceso se enreda especialmente debido a los intereses y motivaciones inconscientes que afectan a los agentes sociales y los científicos que buscan comprenderlos, sin olvidar que, por supuesto, los científicos sociales son ellos mismos agentes sociales cuya actividad afecta y es afectada por la actividad de otros agentes sociales, y es esta misma actividad parte de lo que debe ser comprendido. Ningún método actual o modelos para las ciencias sociales parecen prometer un camino que nos saque de este embrollo. En verdad los logros actuales de estas ciencias no son de ninguna manera impresionantes.

Empero, sería un grave error inferir que no necesitamos una ciencia humana, o que es lamentable que la necesitemos; al mismo tiempo es un error pensar que estamos por entero desprovistos de una tal ciencia. Vico y Marx estaban en lo cierto acerca de la necesidad de una ciencia humana. Tal ciencia es necesaria precisamente porque nuestro conocimiento por el sentido común cotidiano es gravemente incompleto y defectuoso; a menudo nos falla al punto de creer que habíamos estado tomando por real lo que no lo es. Sin embargo, lamentar, como lo hace Cohen, que el autoconocimiento humano se halle en la necesidad de que se le complete por medio de una teoría, por no decir corrija, es tanto como desear que seamos seres menos complejos, menos profundos, menos ricos de lo que somos. En efecto, es desear una simplicidad casi inhumana y una rectitud en la vida personal y social, lo que parece estar muy lejos de lo que Marx tenía en mente en sus esbozos reales sobre el socialismo. La gran lamentación, de nuevo, es que deberíamos ser criaturas con una complejidad tal que se necesite de una ciencia para comprendernos verdaderamente y que la ciencia continúe evadiéndonos, aunque no tengamos ninguna razón para pensar que ella es imposible.

Ciertamente, aun sin una ciencia hay mucho que podemos descubrir y confirmar acerca de nosotros mismos y de la sociedad. Y lo que aprendemos acerca de los diferentes tipos de gente, de programas y aun de patrones de desarrollo social, pueden ser muy valiosos, y más aún si somos cándidos por no contar con el respaldo de conceptos especializados y de leyes de alto nivel. Tal candor nos permitirá apreciar en todo lo que vale lo que parece sabio y correcto en Vico y Marx, y en otros, mientras recordamos que ninguno de nosotros está en posibilidad cercana de poder hacer a un lado nuestro mirar a través de un vidrio oscuro.

[24] *Idem.*

VICO, MARX Y LA TEORÍA ANTICARTESIANA DEL CONOCIMIENTO

TOM ROCKMORE

DADO que el propósito de este ensayo es el de comparar las posturas de Vico y Marx a través de su relación con Descartes y el cartesianismo, podemos empezar con un comentario acerca de sus respectivas concepciones sobre la relación del conocimiento con la historia. Es de sobra conocido que para Descartes el conocimiento de la experiencia, el cual bajo las condiciones apropiadas, es incorregible, está separado de la historia, a la cual considera como una simple *fabula mundi*. Empero, tanto para Vico como para Marx, desde sus distintas perspectivas, el conocimiento necesariamente conduce al proceso histórico. En verdad, Marx bien pudo ser parcialmente influido por Vico en este aspecto, pues en *El capital*, en un pasaje acerca de la historia de la tecnología, observa: "Y ¿acaso esa historia sería más fácil de recopilar si, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural por el hecho de que nosotros hemos hecho la primera, mas no la segunda?"[1] Este pasaje hace eco del principal supuesto gnoseológico de Vico, su *verum et factum convertuntur*. Sin embargo, a pesar de que ambas teorías de la historia han sido objeto de una extensa literatura, cuantitativamente mayor para Marx y probablemente cualitativamente mejor para Vico, se ha prestado poca atención a las concepciones gnoseológicas que otorgan mandato de giro a la historia, y casi ninguna atención a la relación entre las dos concepciones en este aspecto. Consecuentemente, el propósito de este ensayo no es tanto la interpretación de cada postura en aislamiento, aunque esta labor no puede del todo hacerse a un lado, sino el estudio comparativo de dos reacciones similares, aunque independientes, en contra de la epistemología cartesiana y el subsecuente no relacionado giro de la historia.

Es posible comparar posturas diferentes de varias maneras, pero por lo general resulta que la comparación no puede estar totalmente independiente del tipo de relación que puede demostrarse entre las dos posturas en cuestión. En el caso presente la comparación depende de un entendimiento del génesis de la relación entre dos posturas, cuya semejanza es transmitida, no por la influencia, directa o indirecta, de un pensador sobre el otro, sino, antes bien de otra manera más general y fundamentalmente distinta. Pues aunque Marx efectivamente menciona a Vico en el pasaje antes

[1] Karl Marx, *Capital* (Nueva York, 1906), p. 406. Versión castellana, FCE, México, 1946, vol. I, p. 303 n.

mencionado, así como en algunos otros lugares, y parecía apreciar el pensamiento del segundo, la primera referencia, por nombre, no ocurre sino hasta 1862, y no es factible que haya estado familiarizado con la *Ciencia nueva* antes de 1850 aproximadamente, cuando las directrices principales de su propia postura estaban ya en su lugar, aun para la más amplia interpretación.[2] Se deriva que Vico difícilmente pudo contribuir de manera directa a la formación de la postura de Marx. Tampoco se puede mostrar que la influencia de Vico impactara indirectamente en la concepción de Marx, a través de otras posturas cuya influencia puede sostenerse.

A pesar de que ninguna influencia directa o indirecta del pensamiento de Vico en la construcción de la perspectiva de Marx se puede demostrar o sostener que exista, hay sin embargo, una serie de paralelos notables entre ambas posturas. Los paralelos pueden desarrollarse en un número de niveles, incluyendo aquéllos de las respectivas concepciones sobre sociedad civil, subjetividad, conocimiento histórico y la insistencia en la práctica en lugar de la teoría, aunque no limitándolos a éstas. En cada una de estas áreas, como en otras también, se puede advertir una profunda y esencial semejanza entre ambas posturas —esto no debe tomarse como aseveración de una total concordancia— lo cual parece inexplicable en términos de modos de explicación más usuales por influencia directa o indirecta.

Pero parece enteramente posible que otra forma de influencia pueda ser aducida. En efecto, la tesis de este ensayo es la de que los paralelos en debate surgen y pueden ser entendidos según los vínculos de ambos pensadores con la tradición filosófica moderna y en particular con Descartes y el cartesianismo. En este aspecto, Lukács tiene cierta razón en su famoso aserto, incondicionalmente repetido en términos casi idénticos por Horkheimer, según el cual, de modo consistente con las respectivas posiciones, toda la filosofía moderna ha estado preocupada con el problema de la distinción entre la historia del hombre, la cual hemos creado, y la historia de la naturaleza, que no hemos creado.[3] Pero la fuerza de esta extraña percepción en la estructura de la filosofía moderna está considerablemente viciada por la confusión lamentable de la, asimismo, confusión fundamental entre los extremos cartesiano o anticartesiano de la tradición filosófica.

A pesar del desorden inherente al planteamiento de esta proposición, Lukács está en lo correcto al admitir la existencia de una afinidad básica en la etapa poscartesiana de la tradición filosófica, comenzando con Vico, entre los que sostienen, contra Descartes, que la condición de conocimiento es el hecho de que en cierto sentido somos los productores de lo que podemos conocer, y de hecho conocemos. Un ejemplo de alguien que sostiene una concepción similar, influido directa o indirectamente por Vico, es Kant, quien, en la introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, plantea

[2] En relación con la especulación sobre el tiempo en que Marx leyó a Vico, véase B. Croce, *Bibliografia Vichiana*, ed. F. Nicolini (Nápoles: F. Ricciardi, 1948), vol. 2, p. 714.

[3] George Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1973), p. 112; Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Francfort/Hamburgo, 1970), pp. 71-72.

la proposición, la cual se desprende de su célebre revolución copernicana cuando establece que la razón puede percibir sólo aquello que ésta produce según su propio plan.[4] Sin embargo, las semejanzas de criterio entre los que sostienen tal concepción en contra de Descartes no se deben a la influencia de la postura de Vico, la cual fue comprendida mucho más tarde, ni tampoco a mera similitud casual. Por el contrario, son producto de una postura común pero independientemente lograda, ante una opción filosófica básica, un momento crucial en la tradición moderna de la filosofía en cuanto a los caminos conceptuales que tienden a dividirse. Ciertamente, de acuerdo a la corriente que se siga de este camino conceptual, existe la tendencia visible de juntar o separar opciones no relacionadas o desiguales.

Un ejemplo cardinal de un momento crucial conceptual en la historia de la filosofía es la función de la postura cartesiana al constituirse la tradición moderna. La investigación en este siglo ha revelado lazos de unión más fuertes e insospechados entre la postura de Descartes y el pensamiento anterior, especialmente con San Agustín, lo que esto a su vez debilita el punto hasta el cual justamente puede afirmarse que el cartesianismo introduce un momento filosófico enteramente nuevo o que constituye un nuevo comienzo sin precedentes. La postura de Descartes, sin embargo, aún es reconocida como un elemento fundamental, quizás la pieza más importante de la visión filosófica del mundo moderno. Es más, gran parte de la tradición filosófica moderna consiste en una serie de intentos por rechazar el marco cartesiano, como ocurre con un sinnúmero de importantes pensadores, a quienes por error, y con frecuencia, se considera unidos con ese propósito especial, cuando no sólo con tal fin. El pensamiento de Descartes es ciertamente central en la evolución de la tradición filosófica, al grado que la aceptación o el rechazo de ésta ha tenido el efecto de crear alianzas conceptuales incompatibles, como sucede con Peirce y Heidegger, a menudo ignorantes de la existencia de uno y otro. En retrospectiva, sin embargo, gran parte de la extrañeza se disipa cuando las razones subyacentes a las relaciones observables entre tales pareceres, aparentemente desiguales, se hacen manifiestas, dado que precisamente están relacionadas por su previa conexión con Descartes.

Otro ejemplo de tal asociación, mediada por la postura de un tercer pensador, es la relación entre Vico y Marx. El primero, por supuesto, es ampliamente conocido, aunque tal vez no en forma suficiente, como uno de los primeros y más importantes críticos de Descartes, a pesar de que el alcance y la profundidad de este conocimiento de primera mano no son del todo claros. El segundo pensador es más famoso debido a un conjunto de doctrinas variablemente definidas, conocidas en su conjunto como marxismo, las cuales son siempre invocadas en su nombre, pero cuya relación con su propia posición es a lo más con frecuencia tangencial. Vico, como es bien sabido, fue principalmente influido por Platón y Tácito, Grotius y Bacon. Las influencias

[4] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. B. xiii.

en Marx surgen sobre todo, pero no exclusivamente, de la tradición filosófica alemana, incluyendo a Hegel, en menor grado a Fichte, pero también a Aristóteles. No obstante las diferencias, las cuales son reales, existe un punto importante de contacto intelectual del cual surgen una serie de interesantes semejanzas, algunas de las cuales discutiremos aquí. Aunque esto no siempre se reconoce, porque sin duda, siguiendo el dogma marxista, existe una extendida tendencia, entre críticos marxistas y no marxistas, a considerar el pensamiento marxista como *sui generis* y, por tanto, sin relaciones con la tradición filosófica, en cierto sentido toda su postura intelectual se apoya en el rechazo de la filosofía cartesiana, particularmente su doctrina de la subjetividad y del conocimiento. Dado que desde esta perspectiva Marx llega a una teoría de la historia y del conocimiento sorprendentemente igual a la de la *Ciencia nueva*, parece por entero posible concebir la relación entre ambas doctrinas, incluyendo sus semejanzas y diferencias, como resultado de sus respectivas reacciones críticas ante Descartes y el cartesianismo.

A pesar de que la relación entre ambos pensadores ya ha sido mencionada, mediada a través de su vinculación crítica independiente con un tercer pensador, debe señalarse de inmediato que existe más de una manera de ser crítico de un cuerpo de pensamiento. Vico fue uno de los críticos originales de Descartes, a pesar de que su crítica se plantea con frecuencia de acuerdo con su comprensión del cartesianismo. Marx, por otra parte, casi no tiene nada que decir directamente acerca de Descartes, si es que en verdad dice algo; pero sí tiene más que informar acerca de los herederos intelectuales de Descartes, en particular Hegel. Pero sólo hasta donde Hegel concibe su propia postura, no del todo erróneamente, como la culminación del impulso cartesiano en la filosofía. La respuesta crítica de Marx a la filosofía moderna, en especial al pensamiento de Hegel, puede comprenderse en relación con la dimensión cartesiana intrínseca a la tradición reciente.

Como ya ha sido puesto de relieve, la relación de Vico con el cartesianismo es menor en lo que toca a la doctrina en general que en lo que concierne a la original posición de la que surge. La relación es complicada por muchos factores, incluyendo el imperfecto estado de su conocimiento de las concepciones de Descartes como su aceptación inicial, y, más tarde, su rechazo del pensamiento cartesiano. La crítica de Vico que nos interesa aquí es difusa respecto de una gran variedad de temas en la posición de Descartes. Para enfocar el punto, guardando en mente la presente preocupación por la epistemología, parece mejor concentrarse inicialmente en las principales objeciones hechas, tal vez en la forma más clara, en su *De antiquissima Italorum sapientia*.

En su obra Vico ataca la posición cartesiana en tres puntos principales —concernientes al cógito, las pruebas de la existencia de Dios y el criterio de las ideas claras y distintas. A menudo se ha señalado que estas críticas se siguen de la famosa afirmación de Vico según la cual sólo podemos conocer lo que hacemos. Pero, en vista del extendido carácter anticartesiano de gran parte de la filosofía moderna, no se ha prestado suficiente atención,

creo, a la manera en que la discusión de la filosofía moderna, por ignorancia, repite los esfuerzos pioneros de Vico, extensamente desconocidos.

La confianza cartesiana en el cógito debe rechazarse puesto que mi autoconciencia es insuficiente para vencer al escéptico que fácilmente lo concederá, pero que no admitirá que de mi propia conciencia se pueda extraer alguna conclusión cognoscitiva. A pesar de que Vico evidentemente descansa aquí en su convicción de que la sola conciencia de un resultado es insuficiente para suponer conocimiento, si no somos también cognoscentes de sus orígenes causales, la objeción tiene una resonancia moderna. En cierto sentido anticipa al supuesto de Husserl cuando afirma que una vez que Descartes regresa al cógito no puede regresar al mundo, puesto que del conocimiento de la esencia no se puede hacer ninguna inferencia existencial.

Vico además rechaza las pruebas a priori de la existencia de Dios, con la observación de que son resultados de una curiosidad impía. Aunque este tipo de comentario no tiene más que valor retórico, la objeción, sin embargo, tiene sentido si conocer es hacer. Dado que Dios no es producido o bien causado como resultado de tales pruebas, sino sólo conocido, se deduce que ni Dios ni ningún otro objeto susceptible de conocimiento puede conocerse con base en un supuesto a priori. En consecuencia, el resultado de esta argumentación es el de rechazar el empleo de un planteamiento a priori de la prueba de la existencia de Dios, en términos de una objeción general a todos los supuestos de conocimiento no experimental. Tal vez, valga la pena resaltar el hecho de que, a pesar de que Kant, por ejemplo, sostenía un argumento similar, su conocida crítica del argumento ontológico, el cual se apoya en una base menos firme concerniente a su validez intrínseca con respecto al problema de la predicación, es considerablemente menos general y por ende más débil que el punto que Vico señala.

De manera análoga, Vico también se opone al criterio cartesiano de la claridad y distinción de las ideas. La objeción aquí es doble. Por una parte, si acudimos a la previa convicción gnoseológica de Vico, la mera claridad y distinción de las ideas es, como él señala, insuficiente para apoyar un supuesto de conocimiento, a menos que también hagamos lo que conocemos, en cuyo caso el criterio es superfluo. Este supuesto también es insuficiente, como señala Vico, por motivos del propio argumento de Descartes, puesto que no le permite vencer el escepticismo. Dada la relatividad perceptual, lo que es claro y distinto a un observador, bien puede serlo menos, aun insuficiente para fines cognoscitivos, para otro observador. Vico aquí pone el dedo en el problema de la subjetividad en la percepción, el cual es de gran importancia para la filosofía inglesa reciente. Luego entonces, a pesar de que la intención aparente de Descartes es la de eliminar todo rasgo de subjetividad recurriendo a la percepción por entero objetiva, se ve él mismo forzado a admitir, en su respuesta a Arnauld, que la indubitabilidad significa sólo que él mismo no puede imaginar cómo la percepción en cuestión pueda de hecho dudarse, punto que recientemente ha sido imitado por Gadamer en otro contexto.

No obstante la enorme cantidad de bibliografía que existe sobre la doctri-

na de Marx, el grado al que la actitud anticartesiana es intrínseco a su pensamiento, hasta donde estoy enterado, aún no ha sido explorado con profundidad. Esta inadvertencia se debe simplemente, en parte, a la propia autoconfusión de Marx, así como a la presión interpretativa ejercida por sus seguidores, a la renuencia general de reconocer el carácter filosófico de su doctrina. Sin embargo, no es difícil discernir las corrientes anticartesianas de su postura intelectual en conjunto.

Hay, sin lugar a dudas, la relación, frecuentemente recalcada, entre la teoría y la práctica, la cual ha asumido la condición de lema impreciso en el debate. La doctrina es difícil de interpretar puesto que Marx no dice mucho acerca de ésta, antes bien, la exhibe en sus escritos. Ciertamente, a menudo ha sido malentendido por la instancia antiintelectual puesta en la práctica, en oposición a la teoría, por muchos de sus seguidores, a menudo reproducidos por exégetas de Marx políticamente neutrales, así como en la tendencia, por desdicha difundida, a ignorar el componente aristotélico en su concepción de la práctica. Pero para el trabajo que nos ocupa es de suma importancia señalar su insistencia en la práctica o en la evaluación experimental de la teoría, así como su crítica del supuesto intento de Hegel de resolver el problema de la enajenación únicamente en el plano teorético. Este acento en la relación intrínseca y necesariamente práctica de la teoría con el mundo en que vivimos es, con evidencia, diametralmente opuesto a la concepción cartesiana del conocimiento como un proceso por entero teorético.

La concepción de la teoría como un elemento intrínsecamente relacionado con la práctica se apoya en una noción del sujeto que es fundamentalmente distinta —en verdad el anverso directo— del expectador cartesiano de todo lo que es. Uno de los aspectos más conocidos del pensamiento de Marx es la atención que dedica al trabajo como la forma predominante de la actividad humana productiva en el capitalismo. Por medio del trabajo, sugiere Marx de una manera *quasi* idealista, el hombre literalmente produce su producto, sus relaciones sociales, su contexto social entero y a sí mismo como trabajador. Pero el trabajo sólo es un aspecto de la actividad del hombre, según indica Marx en su concepto de lo que puede llamarse actividad libre humana, lo que será posible, cree él, con la transición del capitalismo al comunismo, y por medio de la cual el hombre podrá producirse a sí mismo como un ser humano enteramente individual. El acento idealista que Marx pone en el hombre como ser básicamente activo, cuya presente pasividad está ligada a un estado histórico transitorio, es estrictamente opuesto a la visión del espectador cartesiano de la subjetividad. Tal vez la anología más cercana a la percepción de Marx en este punto sea la visión del ser humano en el pragmatismo.

Existe otra dimensión anticartesiana en el pensamiento de Marx que ha sido ampliamente ignorada —y en verdad, opacada tal vez por la afirmación marxista acerca del carácter científico de su doctrina, y por ende no filosófico. La insistencia de Descartes en el cógito como *fundamentum inconcussum* fue más tarde atacado desde diferentes extremos, y recientemente se ha convertido en un tema explícito en la extendida rebelión contra el fundamenta-

lismo. Al menos una faceta de esta rebelión fue anticipada por Marx en sus pocos estudiados comentarios sobre gnoseología en la introducción a los *Grundrisse*. Aquí de hecho arguye que una teoría "lineal" del conocimiento no es posible, porque la experiencia debe ser interpretada en términos de categorías, las cuales, aunque se den a priori con respecto a aquello para cuya interpretación se les emplea, desde otra perspectiva se ven surgir de la experiencia. A pesar de que en este pasaje trata sólo del tema hegeliano, la adopción de una teoría "circular" del conocimiento, claramente pertenece al enfoque hermenéutico, tan viejo como Aristóteles y en la actualidad popular entre los fenomenólogos posthusserlianos opuestos al cartesianismo.

Si pasamos ahora a la comparación, de inmediato notaremos que Vico y Marx atacan al edificio cartesiano desde diferentes puntos. La crítica de Vico principalmente se dirige a las presuposiciones gnoseológicas de la metodología cartesiana putativamente universal. La consecuencia de esta crítica es regresar, de otra manera, al concepto aristotélico de que la teoría depende y está limitada por su objeto. Las objeciones de Marx están dirigidas sobre todo al concepto cartesiano de subjetividad y a su concepto asociado de conocimiento. Ya que si se sustituye por una concepción anticartesiana de subjetividad, la concepción de conocimiento que se sostenga debe ser radicalmente distinta.

A pesar de que el ángulo de la crítica lanzada a la perspectiva cartesiana no es igual en Vico y en Marx, existen, sin embargo, una serie de paralelos entre las dos posiciones, que surgen de su asalto individual contra el parapeto cartesiano. Pues, como es el caso con cualquier cuerpo de pensamientos bien articulados, la concepción cartesiana del mundo se construye con una serie de piezas interrelacionadas conceptualmente, sobre cada una de las cuales la teoría por entero se sostiene o se cae. Cada una de estas doctrinas básicas es esencial para el todo de la teoría, al grado que la negación de cualquiera de ellas causará el colapso de la teoría. A la inversa, siempre que la crítica emane de una teoría consistente por sí misma, sin considerar las diferencias de perspectiva de las cuales pueden surgir objeciones a una tercera actitud, el sólo hecho de que ambas posturas sirvan como puntos de partida para objetar el mismo tercer grupo de pensamientos y que cada postura mantenga tesis opuestas a éste, servirá para dar lugar a una semejanza positiva entre las posiciones que sirven de base a la crítica.

Desde la perspectiva gnoseológica la semejanza central entre las posiciones de Vico y Marx, reconciliadas por medio de su relación con el cartesianismo, es su respectiva relativización de la famosa diferencia ontológica cartesiana entre subjetividad y objetividad, términos cuya distinción es de clase no de grado. Esta distinción es básica para la gnoseología cartesiana, pues en virtud de la creencia de que el mundo ya está ahí y totalmente constituido independientemente de nosotros, podemos pretender conocer por medio del concepto del sujeto como el mero espectador de todo lo que es. En términos de esta estrategia es perfectamente razonable desviar la atención del sujeto al objeto, como lo hace Descartes, ya que el cognoscente puede con razón ser

reducido a una mera función gnoseológica, cuya única tarea sea proporcionar un recuento enteramente imparcial de lo puramente dado. Precisamente esta inferencia fue sacada por los empiristas ingleses, quienes admitían, en términos generales, la distinción ontológica cartesiana, pudieron abordar la gnoseología, como es aun el caso en esa parte de la tradición, principalmente a través de la restringida entrada que puede permitir el problema de la percepción verídica.

Empero, ya sea en el abstracto, árido plano de la metafísica cartesiana, o en un nivel más concreto del mundo en que vivimos, existen sólo dos maneras de entender esta relación: ya sea que la objetividad es independiente de la subjetividad, o que no lo es, aunque la manera de la dependencia puede variar considerablemente. Ahora bien, si la distinción ontológica se relativiza, no hay nada independiente dado al conocimiento, precisamente porque lo que conocemos es, en cierto sentido, dependiente de nosotros que lo conocemos. En otras palabras, tanto para Vico como para Marx, una dependencia ontológica de la subjetividad y la objetividad reemplaza al concepto cartesiano de su independencia como una condición del conocimiento. Pero, si aquello que conocemos ha de depender de nosotros, las reglas del juego epistemológico cartesiano se alteran sustancialmente de varias maneras. Para empezar, el sujeto no puede ser pasivo a riesgo de no haber ni conocimiento, ni un mundo por conocer. Segundo, el conocimiento depende de la subjetividad, puesto que los límites de lo que puede conocerse están circunscritos por lo que puede ser hecho y es hecho por nosotros. En términos más generales, la naturaleza del conocimiento depende de la concepción del cognoscente, en tanto actor cuya actividad se manifiesta a sí misma tanto en el plano gnoseológico como en el plano ontológico, fundamentalmente distinta a la concepción cartesiana. Por otra parte, puesto que el objeto ya no está constituido previamente al encuentro con la subjetividad y aparte de éste, sino que más bien es producido por el sujeto, el conocimiento no se concibe ya bajo el signo de la eternidad, sino en el tiempo.

En la práctica, tanto Vico como Marx relativizan la distinción ontológica cartesiana al desviarse al mundo temporal, social y, de ahí, a la historia, aunque ninguno extrae todas las implicaciones de esta desviación de manera tan clara como he tratado de extraerlas aquí. De acuerdo con el supuesto de que conocemos lo que hacemos, Vico deja de contemplar a la naturaleza, la que en verdad está totalmente constituida previamente a su relación con nosotros, por lo cual no es cognoscible para el hombre, para concentrarse entonces en el problema de la historia. Con la sola excepción de la referencia en los *Manuscritos de París*, Marx tampoco se interesa por el problema del conocimiento de la naturaleza. Esto es cierto, no obstante que algunos de sus discípulos han propuesto ese conocimiento por medio de la aplicación del método dialéctico a la naturaleza y a todo lo relacionado con ella, aunque nunca se ha demostrado que Marx lo empleara o aun formulara; tales intentos no han pasado de ser fracasos del esfuerzo de constituir una versión dialéctica de las ciencias naturales. Engels, por otra parte, sostiene, en el sentido de la

distinción asumida entre la ciencia no ideológica y la filosofía ideológica, que la contribución del pensamiento de Marx, o del materialismo histórico es la de expulsar a la filosofía del campo de la historia.[5] Pero si negamos la presuposición marxista de la incompatibilidad de la ciencia y la filosofía, oponiéndose a la pretensión tradicional de la filosofía de ser la ciencia de las ciencias, emerge un paralelo básico entre las posiciones de Vico y Marx, ya que como resultado de sus respectivas críticas a Descartes y a la visión cartesiana del mundo, ambos pensadores independientemente se aplican a la elaboración de una ciencia filosófica de la historia.

Las respectivas interpretaciones de la ciencia de la historia son similares —en ciertos casos, sorprendentemente similares, a pesar de la independencia conceptual de sus orígenes. Ambos subrayan la explicación genética según la cual, tanto para Vico como para Marx, lo que es debe entenderse como la etapa más reciente de un proceso de desarrollo. Asimismo, ambos realzan la sociedad civil y hacen su análisis en cuanto estructura de clase. Ambos insisten en el concepto de una estructura histórica dominante cuya agencia es parcialmente humana y parcialmente extrahumana, ya sea que para Vico se trate de la providencia, o para Marx de la causalidad del capital. Ambos, además, suponen una relación necesaria del conocimiento con la práctica —según el concepto viquiano en la conexión de la filosofía con la filología y conforme al pensamiento de Marx en la visión de la evaluación práctica de la teoría. Y existen otras semejanzas, cuya enumeración fácilmente podría extender esta lista.

Empero, como ocurre con frecuencia al comparar dos posturas similares, las disparidades son más interesantes que las semejanzas. Detenerse en las semejanzas entre dos actitudes, cada una de las cuales, a su vez, podría ser desarrollada al detalle, no debe permitir opacar las numerosas maneras en las que se diferencian, aunque no por ello deba pensarse que todas las diferencias son igualmente importantes. Si pasamos ahora a la comparación directa, podemos observar que ambas posiciones tienen una riqueza explicativa y una consistencia propia aproximadamente iguales. Y, a pesar de que los cánones de la erudición histórica han sufrido revisiones desde la época de Vico, al grado que gran parte de los detalles de su concepción serían literalmente inaceptables simplemente por razones históricas, un comentario al respecto también podría hacerse sobre Marx. Sería ingenuo, supongo, aceptar sin condiciones la concepción del proletariado que se encuentra en sus escritos, no obstante que este concepto es debidamente considerado como uno de los pilares de toda su postura. Pero existen, yo creo, otras diferencias entre ambas posiciones que nos permitirán distinguirlas de modo relativo, si no absolutamente.

Una de estas diferencias concierne al tipo de modelo histórico que cada uno emplea. Vico favorece un modelo circular en el cual la historia se afir-

[5] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (Nueva York: International Publishers, 1941), p. 59.

ma que avanza antes de su colapso sobre sí misma, mientras que Marx emplea un modelo *quasi* lineal en el cual cada momento sucesivo es más avanzado que su predecesor, desde una perspectiva teológica. En un sentido real, para el primero estamos eternamente atrapados adentro, y por tanto condenados a la historia, mientras que el segundo mantiene abierta la posibilidad, si no la certeza, de un escape histórico de la historia, que sus epígonos políticos han ponderado en demasía. Pero, a pesar de que podría pensarse que uno de los dos presenta una visión políticamente conservadora, que en el análisis final acentúa la falta fundamental de cambio histórico, y que el otro acentúa el concepto de avance histórico de una manera progresiva, desde el punto de vista filosófico una elección entre ambos por motivos políticos, y por ende prefilosóficos, aunque tal vez fuese estratégicamente necesaria, sería injustificada.

Tal vez otra manera más significativa de diferenciar las dos posiciones sea con respecto a la concepción del conocimiento histórico. Tal como la semejanza entre las dos posiciones puede comprenderse en términos de su rechazo a la filosofía cartesiana, sus diferencias también pueden comprenderse de esta manera. Este propósito puede lograrse en términos de dos elementos centrales en la visión cartesiana, a saber, los conceptos de sistema y certeza. Siguiendo a Platón, Descartes reafirma la relación del argumento con las premisas de las cuales deriva, en su intento por lograr una ciencia filosófica de forma *quasi* geométrica, así como en su reproducción de la metáfora del árbol del conocimiento implícita en el pensamiento platónico, pero hecha explícita por Aristóteles. Descartes además conserva la insistencia platónica de que el conocimiento en un sentido amplio, o la ciencia, no es mera opinión, sino autorratificante, y por tanto indudablemente verdadero, como parte integral de su propia respuesta al pirronismo.

Dada su crítica a Descartes y a su tradición, es curioso que tanto Vico como Marx intentaran dar forma sistemática a sus respectivas concepciones de la ciencia de la historia. La estructura explicativa viquiana es a la vez ideal, puesto que existe sólo una estructura histórica especificable que necesariamente debe seguir cada nación, y eterna, puesto que es enteramente deducible de previos axiomas, como una serie de verdades a priori o sin tiempo. Los axiomas mismos no son ni deducibles, ni demostrables a priori, ni tampoco son generalizaciones inductivas. Antes bien, como Pompa ha sugerido,[6] surgen de varias fuentes, incluyendo las propias observaciones de Vico respecto del criterio universal de la vida social (*C. N.*, párr. 334)[7] y su interpretación de los autores clásicos.

El planteamiento de la teoría de la explicación histórica basada en principios que no son ni a priori ni a posteriori es extremadamente moderna, anticipando por varios siglos, de manera adecuada, las consecuencias centrales

[6] Leon Pompa, *Vico: A Study of the New Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 110.

[7] En el texto me referiré a *Ciencia nueva* entre paréntesis como *C. N.* seguido del número de párrafo.

del ataque de Quine a la distinción analítico-sintética de Kant la cual aún no había sido formulada. El resultado es una estructura histórica general que posee una doble condición. Por su condición ideal se localiza más allá de la experiencia de un modo que permite la interpretación de toda la gama de fenómenos históricos, sin negar la riqueza de la experiencia. Pero por su condición real, esa estructura se verifica en la experiencia por medio de la relación recíproca de la filosofía y la filología, o la ciencia de la historia (*C. N.*, párr. 140). Marx también ofrece un recuento sistemático. Pero en virtud de la naturaleza idealista de su concepción de sistema, su discusión tiene un matiz reduccionista acorde con el cual algunas formas de la experiencia, supuestamente derivativas, no deben entenderse en términos de sí mismas o de una estructura externa ideal, sino, antes bien, por medio de otros modos de la experiencia supuestamente previos y de los cuales, en el análisis final, se puede decir que derivan todos los otros tipos de experiencia social.

El concepto de sistema de Marx es *quasi* racionalista, pero su fuente inmediata es la tradición idealista. En el periodo siguiente a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, la creencia según la cual aunque las conclusiones fuesen correctas necesitaban ser reformuladas de una manera más rigurosa, era ampliamente sostenida. El concepto de sistema idealista básico, del que deriva toda la teoría a la manera racionalista *quasi* geométrica, desde una premisa inicial, evidente por sí misma, fue enunciado originalmente por Reinhold, más tarde utilizado por Fichte en sus primeros trabajos importantes y aceptado por Schelling y Hegel como paradigmático.

Marx se hace eco de esta concepción idealista *quasi* racionalista de sistema en su conocida insistencia de la prioridad explicativa en la dimensión económica de la vida social. La ventaja de este enfoque es que otras formas de vida social pueden comprenderse en términos de economía política en general, que a su vez pueden comprenderse por medio del concepto no analizado de propiedad privada, cuya génesis Marx afirma explicar por medio del concepto del trabajo. Sin embargo, la dificultad de esta estrategia reside en que, al intentar explicar todas las otras dimensiones de la vida social según su componente económico —y eso en términos de propiedad privada—, Marx debe reducir el primero al último y el último simplemente a una de sus dimensiones. En otras palabras, la concepción idealista de la explicación histórica sistemática de Marx, introduce una dimensión reduccionista a su doctrina, que no se encuentra en Vico.

Empero, a pesar de que el reduccionismo histórico de Marx es una desventaja con respecto a la concepción viquiana, parece comprender con más claridad que Vico que el concepto tradicional de conocimiento no puede sostenerse en el campo de la historia humana. A pesar de que Vico niega que el hombre pueda conocer la naturaleza, su concepción permanece cartesiana en lo que toca a su creencia aparente de que el conocimiento en el sentido amplio y tradicional es posible con respecto a la historia humana. Traza una distinción entre conciencia y conocimiento (*C. N.*, párr. 137) según la cual la conciencia es el resultado de la filología (*C. N.*, párrs. 138-139) y el conoci-

miento corresponde al concepto equivalente aristotélico, el cual deriva de la filosofía (*C. N.*, párr. 163). Posteriormente trata de borrar esta distinción de varias maneras, tal como el supuesto fundamental de que conocemos lo que hacemos (*C. N.*, párr. 331) y el supuesto adicional, expresado dos veces en términos idénticos, de que conocemos la historia humana por medio del estudio de las modificaciones de nuestra mente humana (*C. N.*, párrs. 331, 349). La inferencia, que es clara, es que a pesar de que no podemos conocer la naturaleza, podemos adquirir por medio del conocimiento de la psique humana, en el campo de la historia, que nosotros hacemos, una forma de conocimiento semejante al que alcanza Dios como autor de la naturaleza. Por tanto, a pesar de que Vico nunca expresa tal vez directamente este supuesto, su postura parece comprometerlo a creer que aunque exista una diferencia de objeto entre la naturaleza y la historia, el grado que el conocimiento puede alcanzar de hecho, no es en sí fundamentalmente distinto en los dos campos.

La insistencia de Vico en la diferencia entre formas de conocimiento históricas y naturales, es en verdad un importante discernimiento, como Berlin recientemente señaló,[8] puesto que con ello anticipa el interés del siglo XIX en *Verstehen*, el cual permanece aún con nosotros en el movimiento hermenéutico. Vico, sin embargo, no logra señalar las consecuencias de su distinción, error que tal vez también está presente entre algunos estudiantes de fenomenología hermenéutica; acaso porque no comprendió del todo su importancia. Permanece particularmente cartesiano persuadido de que el conocimiento histórico difiere del conocimiento natural, principalmente en cuanto a objeto, pero no en cuanto a clase. En este sentido una ventaja relativa de la concepción de Marx, aunque no tanto como la toman en el conocimiento apodíctico de la historia los marxistas no marxianos, es que ve con mayor claridad que Vico que el conocimiento, en cierto sentido, se comprende como el resultado de la actividad humana en el campo de la sociedad; el supuesto *quasi* cartesiano de la apodicticidad es insostenible en el campo histórico.

Quisiera concluir con una observación histórica. El propósito de este ensayo ha sido el de comparar a Vico y a Marx según su crítica a Descartes y el cartesianismo. Sin embargo, si, como creo yo, Vico y Marx pueden ser comprendidos como dos pensadores luchando por romper los límites de la estructura cartesiana, sus intentos, entonces, tienen una importancia más amplia con respecto a la concepción tradicional de la filosofía. Descartes, a pesar de su indiscutible derecho a la originalidad, aunque a menudo exagera, es, en muchas maneras, un filósofo tradicional, especialmente en lo concerniente a su teoría contemplativa de la gnoseología, la cual es tan vieja como la tradición platónica. Sin embargo, al rechazar el concepto de subjetividad del espectador, en favor de una concepción del hombre en tanto ser activo, Vico y Marx rechazan también la interpretación tradicional de la gnoseología, en el sentido griego del término *epistēmē*, el cual se reproduce en la concepción

[8] Isaiah Berlin, *Vico y Herder* (Nueva York; Viking Press, 1976).

de ciencia filosófica de Descartes, a cambio del concepto de hombre que actúa y conoce de un modo finito, no absoluto. Por tanto, un resultado ulterior del ataque individual de cada uno al edificio cartesiano, es que tanto Vico como Marx participan en la desviación de la concepción tradicional de la epistemología, que comenzó con Platón, y continuó con Descartes por el camino de una teoría del conocimiento ampliamente pragmática.

EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN VICO Y MARX

NIKHIL BHATTACHARYA

I

EN LA filosofía moderna existe una tradición dominante y una tradición minoritaria acerca del conocimiento. La tradición dominante es muy conocida. Comienza en la Antigüedad, Descartes la desarrolla y luego se divide en dos ramas, el empirismo inglés y el racionalismo continental. Debido a que la historia de la epistemología, como se repite con frecuencia en nuestras cátedras, está enfocada de manera interminable sobre los puntos de diferencia relativamente menores entre estas subtradiciones gemelas de la tradición dominante, las opciones epistemológicas parecen quedar exhaustas por éstas. Para los filósofos, a veces la epistemología moderna comienza con Descartes y evoluciona a través del diálogo entre Locke y Leibniz, Berkeley y Hume y se detiene con Kant. La filosofía de la ciencia del siglo XX, a pesar de la gran concentración de datos técnicos, ha oscilado de la postura neohumeana de los empiristas lógicos a la neokantiana de Popper.[1]

La tradición minoritaria comenzó con la obra de Francis Bacon.[2] Ésta fue desarrollada por el secretario de Bacon, Thomas Hobbes, en particular después de sus reflexiones con Galileo. La obra de Hobbes evocó una fuerte respuesta positiva de Giambattista Vico.[3] La tradición se debilitó, únicamente tuvo ecos distantes ocasionales en la obra de los románticos y en Hegel, pero reapareció con fuerza en la perspectiva epistemológica de Karl Marx. Se comprende que por vía del hegelianismo, se pueden encontrar resonancias de esta tradición en las obras de los pragmáticos americanos, en particular, John Dewey.[4] Sin embargo, estrictamente hablando, sólo la obra de Marx —algo informal y aforística aunque su contenido sea preguntas epistemológicas— es la última versión de esta tradición minoritaria.

¿Qué es exactamente esta tradición minoritaria? Antes de examinarla debemos afrontar una pregunta. ¿Existe realmente tal tradición desviada en la epistemología? Y si existe, ¿por qué, entonces, no hemos escuchado hablar de ella?

[1] N. Bhattacharya, "Popper's Theory of the Rationality of Science", *The Southern Journal of Philosophy* 16 (1978): 139-153.

[2] F. Bacon, *Novum Organum*, Libro I.

[3] Ver Leon Pompa, Introducción a *Vico: Selected Writings*, comp. y trad. L. Pompa (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 11.

[4] N. Bhattacharya "John Dewey's Philosophy of Science", *The Philosophical Forum*, 7 (1977): 105-125; A. Child, *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* (Berkeley, 1953).

En la tradición dominante la empresa cognoscitiva tiene dos bases. La primera es la que nuestros sentidos encuentran —llámese el componente S. Éste es el *input* del exterior a nuestro sistema cognoscitivo. La segunda consiste en las maneras en que el componente S es procesado por el resto de nuestro equipo cognoscitivo. Ya sea que esto se llame "mente" o "razón" o por otros términos menos tradicionales, importa poco. Llamémosle el componente M. Todas las batallas interiores en la tradición dominante, el empirismo contra el racionalismo, o variantes contemporáneas de éstos,[5] son disputas acerca de las funciones relativas que desempeñan los componentes S y M en la adquisición del conocimiento.

Lo importante en la tradición dominante es lo siguiente. Se admite tácitamente que el modelo de los componentes S y M en la formación del conocimiento es *completo*. Es decir, sólo los componentes S y M están contenidos en el proceso, *nada más*. Cualquier acto de adquisición de conocimiento puede reducirse a un componente S y a un componente M.

Si se acepta esta suposición implícita de la tradición dominante, la dificultad de reconocer la existencia de cualquier tradición minoritaria se hace evidente. Ya que, o tal modelo es una teoría del conocimiento *bona fide*, en cuyo caso el conocimiento es reducible al modelo S, M, o no es reducible, con lo cual el modelo S, M no es una teoría del conocimieno adecuada del todo. ¿Qué otro elemento puede estar implícito en el universo cognoscitivo además de los componentes S y M? Dada tal premisa, no puede existir una tradición minoritaria en la teoría del conocimiento.

Pero supongamos que admitimos que ambos componentes, aunque sean necesarios, son insuficientes para proporcionarnos una teoría del conocimiento. Por ajena a la intuición que parezca, la tradición minoritaria comienza con tal supuesto. La premisa aquí es que la adquisición del conocimiento requiere un tercer factor, además de los factores básicos de sensación y mente. Los procesos y estructuras sicomentales pueden ser causa, y de hecho lo son, de *opiniones*. Por sí solas, sin embargo, no pueden ni proporcionar, ni garantizar *conocimiento*. Por esta razón un tercer factor es necesario. ¿Pero qué cosa puede ser ese nuevo factor?

Francis Bacon fue el primero que intentó marcar una distinción entre el modelo de conocimiento S y M, y uno alternativo de tres componentes. Llamó al primer modelo *Anticipaciones de la naturaleza*, "como algo apresurado y prematuro",[6] y a la alternativa *Interpretación de la naturaleza*. El modelo sicomental a lo más puede generar creencia, pero no conocimiento: "La anticipación provee una base suficientemente firme para el consentimiento; ya que aun si todos los hombres se volviesen locos de la misma manera, podrían estar de acuerdo unos con otros."[7] El tercer componente es obra de manos humanas. La manera de lograr el conocimiento de la naturaleza es efectuar "estudios y experimentos para extraer causas y axiomas, y de nue-

[5] N. Bhattacharya, *op. cit.*, pp. 139-153.
[6] *Novus Organum*, Libro I. Aforismo xxvi.
[7] *Ibid.*, Libro I. Aforismo xxvii.

vo de esas causas y axiomas efectuar nuevos estudios y experimentos, como el legítimo intérprete de la naturaleza".[8] El conocimiento de la naturaleza no sólo comprende un esfuerzo cognoscitivo, sino también físico. "Para efectuar los estudios, todo lo que el hombre puede hacer es juntar o separar cuerpos naturales. El resto lo hace la naturaleza desde dentro."[9] Así ocurre con un experimento. Conjuntos de cuerpos físicos se construyen para lograr efectos y resultados específicos. Tales *producciones* son las que generan y prueban nuestro conocimiento.

¿Por qué es necesario este tercer factor? Porque los dos factores tradicionales son inadecuados para el propósito de lograr el conocimiento de la naturaleza: "La sutileza de la naturaleza es muchas veces mayor que la sutileza de los sentidos y del entendimiento; de tal manera que todas esas vistosas meditaciones, especulaciones y observaciones en que se complacen los hombres, son parte del propósito, pero no hay nadie que lo observe."[10]

La naturaleza debe considerarse como un agente que produce "obras" o "frutos". Algunos de estos frutos son benéficos para nosotros —vivimos de ellos. Para conocer la naturaleza la tenemos que conocer como artífice, como productora de "obras". A menos que conozcamos los *actos* de la naturaleza, emplearse en una contemplación voyeurista, al azar, de los efectos que la naturaleza produce a nuestro alrededor, es cortejar la incomprensión radical. Es verdad que los "sentidos y el entendimiento" proporcionan un tipo de experiencia. Pero no todos los tipos de experiencia pueden producir conocimiento. En particular, para adquirir conocimiento de la naturaleza, necesitamos un *tipo específico* de experiencia, estructurada de una manera precisa, que es más que la simple concatenación de los "sentidos y el entendimiento".

A los ojos del lector descuidado, vagamente se percibe a Bacon como uno de los bien intencionados proto-empiristas en bruto.[11] Bacon está consciente, sin embargo, de intentar algo totalmente diferente de la tradición dominante, y nos advierte que tratemos de comprender la diferencia: "Aun sacar a la luz y explicar lo que presento, no es cosa fácil; ya que las cosas nuevas todavía serán aprendidas en sí mismas con referencia a lo que es viejo."[12] Pero ¿existe en verdad diferencia? Bacon afirma que nuestro conocimiento está basado en la experiencia. De una manera o de otra, igual sostiene la tradición dominante. Cuando se define lo que constituye la experiencia, es cuando la diferencia parece hallarse. ¿Acaso la tan alegada diferencia puede sobrevivir al escrutinio?

En el significado de la experiencia según Bacon los componentes S y M no son suficientes para el conocimiento. Es necesario un componente de

[8] *Ibid.*, Libro I. Aforismo cxvii.
[9] *Ibid.*, Libro I. Aforismo iv.
[10] *Ibid.*, Libro I. Aforismo x
[11] Respecto de la conocida mala interpretación ver, por ejemplo, H. L. Finch "Introduction", *The Complete Essays of Francis Bacon* (Nueva York: Washington Square Press, 1963), pp. ix-xx. El ejemplo más flagrante de mala interpretación de Bacon es, por supuesto, K. R. Popper, *Conjectures and Refutations* (Nueva York y Evanston: Harper Torchbooks, 1963), pp. 4-5, 12-18 y *passim*.
[12] *Novum Organum*, Libro I. Aforismo xxxiv.

trabajo constructivo —llámese el componente C— tanto para producir el tipo específico de experiencia que lleva al conocimiento, como para probarla. Para un teórico del modelo S y M, el componente C podría parecer redundante. Pues la información de lo que sea que hagamos con nuestras manos, debe llegarnos por canales sensoriales y pasar por el proceso de la razón. De tal manera que la teoría de S-M-C de Bacon en verdad puede reducirse a la teoría S y M. Bacon no acepta tal reducción.

¿Por qué no? Porque el objeto de nuestro conocimiento, el mundo natural, tiene apariencias de superficie determinadas por funcionamientos internos que no son accesibles a nuestros sentidos, ni son dados a priori a la razón. Conocer algo, es conocer lo que se puede esperar de ello, pero no se puede conocer lo que se puede esperar de algo, a menos que se conozcan las causas internas que producen los efectos en la superficie: "Es correcta la postura que sostiene que 'el conocimiento verdadero es conocimiento de las causas'."[13] Es comprensible que una teoría S-M deba abandonar la búsqueda del conocimiento causal, como lo hacen Hume y Kant en sus respectivas maneras. ¿Cómo podemos tener conocimiento de las causas?

Admitiendo que así como las causas tienen sus efectos, la única manera como podríamos alcanzar el conocimiento causal, sería por medio de la producción de efectos apropiados. Esto requiere alteraciones físicas y mentales de las circunstancias sensibles existentes para poder explorar cómo operan las cadenas causales: "Pues estoy construyendo en el entendimiento humano un verdadero modelo del mundo, tal como es en realidad, no tal como la propia razón del hombre lo tiene por ser; cosa que no puede lograrse sin una disección y anatomía muy diligente del mundo."[14] Por tanto debemos emplearnos en la construcción de tales modelos de procesos naturales causales. Nuestros experimentos son nuestros intentos por aislar e identificar las cadenas causales en la naturaleza. La validez de los modelos que construyamos depende de los resultados de tales experimentos con los que en verdad podamos producir los efectos que queremos: "Luego entonces, la verdad y la utilidad son la misma cosa: y los estudios son en sí de mayor validez como compromisos de verdad que como contribuciones a las comodidades de la vida."[15]

La ciencia experimental no es reducible a una ciencia de mera observación e inferencia. Es cierto que evaluamos los resultados de nuestros experimentos por medio de los sentidos y de la razón. Pero el modelo S-M-C de Bacon es un modelo de dos hileras. De la observación preliminar y el razonamiento construimos un modelo mental de lo que en realidad ocurre causalmente en la naturaleza. Una vez que hemos hecho esto, físicamente construimos un experimento para tratar de reproducir el trabajo de la naturaleza —el componente C. Ciertamente empleamos los componentes S y M de nuestro aparato cognoscitivo, para poder hacerlo. Pero estos dos componentes no se emplean ya para decidir lo que puede ocurrir en la naturaleza. Se emplean simplemente para decidir si

[13] *Ibid.*, Libro II. Aforismo ii.
[14] *Ibid.*, Libro I. Aforismo cxxiv.
[15] *Idem.*

el experimento funciona o no: "Puesto que los sentidos por sí solos son inseguros y están sujetos a error; tampoco los instrumentos para ampliar o afilar los sentidos pueden lograr mucho; toda la interpretación de la naturaleza de tipo más certero, se efectúa por medio de ejemplos y experimentos apropiados y oportunos; en donde los sentidos deciden en lo que toca al experimento y el experimento decide en lo que toca al asunto en la naturaleza y a la cosa en sí."[16] Los experimentos, la obra de manos humanas, por ende no puede ser reemplazada por la simple observación y su procesamiento, que conduce a generalizaciones aventuradas, arbitrarias y no confiables —lo cual no es conocimiento.

Pero Bacon no está ciego ante los problemas del método experimental. El funcionamiento de un experimento, la confiabilidad de una práctica, no es garantía de que se ha alcanzado la verdad en el intento por discernir la manera en que opera la naturaleza. Existen demasiadas incógnitas en la naturaleza. Lo que Bacon recomienda es una historia de la ciencia natural futura: "Propongo establecer etapas progresivas de certeza."[17] El uso continuo del método experimental, con el tiempo, hará nuestros modelos más precisos. Emprender el régimen baconiano en la ciencia y la tecnología, significa de inmediato abrazar una historia de la ciencia, en donde "pasos graduales"[18] conducen a un conocimiento más cierto.

Como es de esperarse, tal teoría de la ciencia natural está inmersa en una estructura metafísica. Bacon no creyó necesario aclarar las premisas de esta estructura, de tal manera que permanece cierta confusión en ésta.19 Existen tres tipos de agentes en el mundo: Dios, la naturaleza y el hombre. En última instancia la naturaleza y la obra de la naturaleza —dado que la naturaleza es un agente productivo— es la obra de Dios. Pero el funcionamiento diario del universo es obra de la naturaleza. Es la naturaleza, cuyas cadenas causales de acción debemos descubrir para poder aprovecharla. Nuestra tarea es construir modificaciones de la naturaleza apropiadas, para que al trabajar en estos restringidos canales, la *naturaleza* nos proporcione frutos. Hay dos agentes próximos, el hombre (para someter a la naturaleza) y la naturaleza (para hacer el trabajo). En teoría hay un agente remoto, Dios, quien creó tanto a la naturaleza como al hombre. Pero Bacon no hace ningún intento serio por comprender la relación de las actividades constructivas de cada agente —aunque al producir nuevas invenciones, el hombre supuestamente actúa como Dios.[20]

II

La contribución central de Vico a la epistemología y a la filosofía de la ciencia es el afinamiento y refinamiento del modelo S-M-C del conocimiento de

[16] *Ibid.*, Libro I. Aforismo 1.
[17] *Ibid.*, Preface.
[18] *Ibid.*, Libro I. Aforismo xxii.
[19] *Ibid.*, Libro I. Aforismos i, iv, xxiii, xciii.
[20] *Ibid.*, Libro I. Aforismo cxxix.

Bacon.[21] Para empezar, Vico define la relación entre la actividad humana y la actividad divina de una manera mucho más precisa que Bacon, la cual tiene importantes consecuencias epistemológicas.

En la historia de la filosofía moderna Dios ha jugado un papel de suma importancia en las teorías del conocimiento. Tal sujeto cognoscitivo que todo ve y todo sabe por definición, provee patrones absolutos de conocimiento, contra los que deben medirse los logros humanos gnoseológicos. Lo que Dios sabe son verdades eternas apodícticas. La empresa cognoscitiva humana intenta reproducir esta proeza. En caso de estar tentados a sentirnos superiores a tal gnoseología teocéntrica, debemos recordar el análisis de Dewey que sostiene que las gnoseologías contemporáneas funcionan precisamente dentro de la estructura con las mismas nociones de conocimiento divino, como el modelo ineluctable por alcanzar, mientras cortésmente omiten cualquier mención de Dios.[22]

Tanto la tradición dominante S-M como la tradición rebelde S-M-C, consideran paradigmático el conocimiento de Dios. Ambas tienen a los humanos como seres creados a imagen y semejanza de Dios. La diferencia entre éstas se halla en la manera en que interpretan la actividad de Dios. Los teóricos S-M básicamente conciben a Dios como un visionario idealmente racional. Los teóricos S-M-C se apoyan en la actividad de Dios como constructor del universo. Para los teóricos S-M, Dios es todo conocimiento en virtud de un aparato sensorial perfecto y una razón perfecta. Para los teóricos S-M-C Dios es todo conocimiento porque es todopoderoso. Su conocimiento surge de su poder expresado en resultados creativos concretos; y el poder es el testamento del conocimiento. Así Bacon pudo igualar conocimiento con poder.

Vico centró su atención justamente en lo que consistía la actividad constructiva de Dios —es decir, lo que precisamente era el carácter del componente C en el modelo S-M-C del conocimiento. Su respuesta fue simple. El conocimiento de Dios era producto de su poder; lo cual también era su garantía —y este poder era la capacidad de crear *ex nihilo*. Asimismo, las deficiencias de nuestro conocimiento surgen del hecho de que, en general, no podemos crear *ex nihilo*.[23]

Esta especificación del componente C inmediatamente pudo resolver un serio problema que data de Platón. El problema es acerca de la relación entre el conocimiento matemático y el conocimiento de tipo empírico.

Las deficiencias de nuestros conocimientos acerca del mundo empírico

[21] Acerca de la influencia de Bacon en Vico, *cf.* M. H. Fisch, Introducción a *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. de M. H. Fisch y T. G. Bergin (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963), *passim*.

[22] N. Bhattacharya, "John Dewey's Philosophy of Science", *The Philosophical Forum*, 7 (1977): 105-125; ver también N. Bhattacharya, "Psychology and Rationality: The Structure of Mead's Problem", *The Philosophical Forum*, 10 (1979): 112-138.

[23] Para un conocimiento detallado de la teoría de las ciencias naturales de Vico ver N. Bhattacharya "Knowledge *per caussas*: Vico's Theory of Natural Science", en G. Tagliacozzo, comp., *Vico: Past and Present* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981), vol. I, pp. 182-197.

son de sobra sabidas. Igualmente sabido es el éxito de nuestros conocimientos matemáticos. ¿Cómo se explica esta disparidad?

En este punto es donde la tradición S-M tiende a dividirse en dos o más subtradiciones, dependiendo de cuán seriamente se tome esta disparidad. Para Locke y Hume, por ejemplo, el problema no tiene consecuencias. Una proposición matemática pertenece a una clase diferente de aquella a la que pertenece una proposición empírica. La epistemología simplemente no se ocupa de la primera porque no hay un componente S involucrado.

Para la perspectiva platónica o cartesiana S-M, sin embargo, existe un serio problema. Los resultados matemáticos, en virtud de su carácter apodíctico, son paradigmáticos para la epistemología. Los juicios empíricos simplemente fracasan en alcanzar tal nivel, y esto debe ser por algún problema inherente al componente S. Aun el intento de Kant de mediar entre los dos extremos (poniendo ambos tipos de conocimiento bajo el amparo de los juicios "sintéticos") se ve forzado a hacer una distinción fundamental entre los dos: la distinción entre los juicios *a priori* y *a posteriori*.

Luego, en el modelo S-M nuestras teorías del conocimiento tienen dos componentes distintos que no pueden armonizarse; el modo como conocemos las verdades *a priori* y aquel que nos permite conocer las verdades *a posteriori* —si es que en verdad las conocemos del todo.

El modelo S-M-C de Vico con la definición específica del paradigmático componente C, en tanto creación *ex nihilo*, disuelve tal dicotomía. La diferencia entre los juicios matemáticos y los juicios empíricos se convierte en una diferencia de grado, más que cualitativa, y por ende permite una teoría integral del conocimiento. En matemáticas podemos conocer con certeza, porque las entidades matemáticas son *por entero* nuestras creaciones. En el mundo natural, somos incapaces de crear *ex nihilo*. El grado de nuestro conocimiento en el terreno empírico, por tanto, depende del grado en que estemos aptos en él al construir la situación acerca de la cual aseveramos conocimientos.

Si utilizamos el grado en que interpretamos algo como medida del grado de nuestro conocimiento de ello, obtenemos una escala epistémica para las ciencias. Posiblemente ésta sea la consecuencia más importante de la teoría de la ciencia de Vico, así como la menos apreciada. Ya que Vico contesta una interrogante que ningún otro filósofo de la ciencia ha sido capaz de confrontar. La pregunta es simple. ¿Por qué nuestros conocimientos en la física y la química parecen mucho más confiables que los de la biología o la fisiología?

En el modelo simple S-M de la tradición dominante no hay respuesta a esta pregunta. Para todos estos ejemplos tenemos sensaciones físicas que mentalmente procesamos. Si ésta fuese, como pretende la tradición dominante, la única razón posible de la discrepancia sería la hipótesis de que la naturaleza es inexplicablemente perversa en un terreno, pero no en otro. El carácter de esta perversidad generalmente se resume suponiendo que algunos sistemas son más "complejos" que otros. Sin embargo, ningún significado específico es atribuible a tal noción de "complejidad". Vico reemplazaría tal noción

por lo que puede llamarse "grado de producción". La física es epistémicamente más exacta que la fisiología, porque en la primera hemos metido más la mano para producir aquello en lo cual experimentamos, que en la segunda. Éste es el carácter de la "física experimental que hoy día se practica con grandes frutos para la humanidad, porque desde esta metafísica podemos considerar que es verdadero en la naturaleza aquello que es similar a lo que hacemos por medio de experimentos".[24] La manera de lograr una fisiología más exacta, no es hacer más observaciones esmeradas por sí solas, sino intentar *construir* sistemas fisiológicos en el laboratorio.

Vico, a diferencia de Bacon, es pesimista acerca del alcance del conocimiento humano en las ciencias naturales. Esto es comprensible, pues su noción de actividad constructiva, a diferencia de la de Bacon, es enteramente precisa y específica. Dado que su paradigma es la creación *ex nihilo*, la brecha entre Dios y el hombre debilita las posibilidades de la ciencia experimental. Pero, como en el caso de las matemáticas, la creación mental es el dominio en el cual los humanos pueden reclamar el conocimiento válido: "Dado que el conocimiento humano es puramente teorético, mientras más física haya en una ciencia, menos cierto es el conocimiento. Por ejemplo, la mecánica es menos certera que la geometría y la aritmética, pues entraña movimiento efectuado en las máquinas y por medio de ellas, la física es menos certera que la mecánica..."[25] A pesar de que Vico señala el gran desarrollo de la física experimental de su tiempo, no parece ver mucho futuro en ello. Después de todo, el mundo material ha sido creado por Dios y no por el hombre.

III

Karl Marx intentaría introducir dos modificaciones importantes al modelo S-M-C, según fue desarrollado por Vico.[26] Desde el punto de vista de la epistemología el esfuerzo de Marx es algo decepcionante. Trata los problemas de paso, aquí y allá, en medio de otras discusiones. Pero, por incompleto que haya sido su tratamiento hay una versión clara y coherente del modelo S-M-C que Marx ofrece.

[24] G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, trad. Lucia Palmer (Ithaca N. Y.: Cornell University Press, en imprenta), p. 159. Las referencias de página en *De antiquissima* son del texto mecanografiado. Los pasajes correspondientes en la traducción italiana por Fausto Nicolini aparecen en *Vico: Opere* (Milano: Ricciardi, 1953), p. 307. Una traducción parcial de *De antiquissima Italorum sapientia* (*On the Ancient Wisdom of the Italians*) se incluye en *Vico: Selected Writings*, comp. y trad. por L. Pompa, pp. 47-78.

[25] *De antiquissima*, p. 27 (p. 255 de la traducción de Nicolini). Sobre "el origen y el orden de las ciencias" de acuerdo con Vico, ver Attila Fáj, "Vico as Philosopher of Metabasis" en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comp., G. Tagliacozzo y D. P. Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press), pp. 100-109.

[26] La afirmación no asume influencia directa. La cuestión es discutida por Fisch en la Introducción a *The Autobiography of Giambattista Vico* (p. 104) y por Eugene Kamenka en "Vico and Marxism", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comp., G. Tagliacozzo y H. V. White, (Baltimore; Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 137-143.

La primera alteración consiste en la hipótesis de Marx según la cual la creatividad humana es el único tipo de creatividad que existe: No hay un modelo divino con el cual compararla y contrastarla. No es difícil comprender cómo alguien, tan seriamente influido por Feuerbach como Marx, pueda disolver el modelo divino de actividad creativa. La respuesta de Marx fue el supuesto de que la actividad creativa era *esencialmente* un rasgo de la naturaleza humana. Es el ser humano, cuyo mismo modo de existencia es el de transformar el medio ambiente en que vive: "Se opone él mismo a la naturaleza como una de sus propias fuerzas, poniendo en acción brazos y piernas, cabeza y manos, las fuerzas naturales de su cuerpo para apropiarse de las producciones de la naturaleza de acuerdo con sus propias necesidades. Al actuar así en el mundo externo y cambiarlo, al mismo tiempo cambia su propia naturaleza."[27] Dado esto, en consonancia con Feuerbach, podemos comprender cómo los humanos bien pueden proyectar un creador ideal el cual crea todo *ex nihilo*.

Empero, la esencia de la existencia humana es, sin embargo, creativa al ocasionar circunstancias que no están presentes. Aun sin Dios y los niveles divinos que mantiene el modelo S-M-C, el conocimiento humano tiene que surgir de su actividad constructiva. Al explicar la perspectiva marxiana, Engels señala que

> Las ciencias naturales, como la filosofía, hasta ahora han descuidado la influencia de la actividad de los hombres en sus pensamientos; ambos conocen sólo a la naturaleza por un lado y al pensamiento por otro. Pero, precisamente, *la alteración de la naturaleza por los hombres*, no sólo de la naturaleza como tal, es la base más esencial e inmediata del pensamiento humano, y en la medida en que el hombre ha aprendido a cambiar la naturaleza, su inteligencia se ha acrecentado.[28]

Nuestros conocimientos no sólo son resultado de nuestra actividad transformadora en la naturaleza, su validez es la consecuencia de nuestra habilidad para producir cosas.

El segundo punto de separación de Marx surge de su explícita desindividualización del componente C. La construcción es una actividad social. En la medida en que para Marx tal actividad se erige en la base de la cual dependen los componentes S y M, el modelo epistemológico entero se convierte en social y no en individual.

¿Es ésta una perspectiva diferente a la de Vico? Podría parecer que no. Después de todo fue Vico quien intentó, por medio de la filología, caracterizar el mundo cognoscitivo de una "nación" y quien argumentó sobre la dependencia de la naturaleza misma de la conciencia de la época histórica social a que pertence. La dependencia marxiana de la superestructura cognoscitiva en la infraestructura se presagia en la frase "el curso de las ideas

[27] K. Marx, *Capital* (Nueva York: International Publishers, 1967), vol. I, p. 177.
[28] F. Engels, *Anti-Düring* (Nueva York: International Publishers, 1939), p. 172.

está determinado por el curso de las cosas".[29] Sin embargo, aun cuando Dios es el paradigmático sujeto cognoscitivo, el modelo epistemológico de Vico se basa en el individuo como sujeto de conocimiento.[30] Quiero sugerir que la versión de Marx del modelo S-M-C está basada de manera más explícita en la práctica social.

Para la actividad constructiva humana la transformación de lo que existe es social. Es el resultado de la labor productiva de la sociedad. La relación básica del hombre con su medio ambiente es una relación productiva. Esencialmente no se encuentra con la naturaleza en calidad de observador, sino de trabajador. Este desvío de la tradición dominante al otorgar a la observación humana el papel fundamental de transformar la naturaleza, es lo que desindividualiza la epistemología. Puesto que, mientras que la sensación es privada, el trabajo es social: "La producción de vida, tanto de nosotros mismos en el trabajo, como la procreación de una nueva vida, aparece ahora como una relación doble: por una parte como una relación natural y, por otra, como una relación social. Por social entendemos la cooperación de varios individuos, sin importar bajo qué condiciones, de qué manera y para qué fin."[31] El carácter social del trabajo productivo no es nada fortuito:

> El hombre es un *zoön politikon* en el sentido más literal: no es sólo un animal social, sino un animal que puede individualizarse sólo dentro de la sociedad. Producción por un individuo solitario, fuera de la sociedad —evento raro que podría ocurrir cuando una persona civilizada que haya absorbido las fuerzas sociales dinámicas es accidentalmente arrojada a un lugar desierto— es algo tan disparatado como que el lenguaje se desarrolle en donde no hay individuos que vivan *juntos* y se hablen unos a otros.[32]

Las consecuencias epistemológicas de tal postura son serias. Bacon concibió a las ciencias sociales como una actividad social, tanto en su método como en sus consecuencias. Vico también lo hizo de manera más implícita. Marx da un paso más al sostener que la conciencia humana, en sí, es un producto social.

La tradición S-M en la epistemología se basa en el individuo en tanto sujeto cognoscitivo. Mientras pensemos que el procesamiento cerebral de las sensaciones es la manera en que llegamos al conocimiento, parece obvio y natural hacer esta suposición. Pero si pensamos que el trabajo productivo es la base apropiada y legítima del conocimiento, no podemos tratar al individuo aislado como sujeto cognoscitivo. Ya que la "producción es siempre

[29] Ver la discusión en Kamenka, p. 138.

[30] Por tanto Arthur Child está en lo correcto al decir que para Vico "el historiador no es el sujeto que conoce en su carácter genérico, sino como el hombre particular que es", en *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey* (Berkeley: University of California Press, 1953).

[31] K. Marx, *The German Ideology* (Nueva York: International Publishers, 1939), p. 50.

[32] K. Marx, *Introduction to the Critique of Political Economy* (Nueva York: International Publishers, 1970), p. 189.

apropiación de la naturaleza por un individuo dentro de una organización social definida y con ayuda de ella".[33] De alguna manera la sociedad tiene que ser parte del problema.

Según la teoría tradicional somos un mundo de individuos aislados, cada cual dueño de su conciencia individual. No hay razón para suponer esto, pues se trata de un modelo históricamente superado: "Por el contrario, es la anticipación de la 'sociedad burguesa', que empezó a evolucionar en el siglo XVI y que en el siglo XVIII dio pasos agigantados hacia la madurez. El individuo en esta sociedad de libre competencia parece no tener lazos de unión naturales, etcétera."[34] Comenzar con tales individuos aislados es la rareza comprensible de una época, aun cuando tenazmente nos hemos aferrado a esos modelos. "El cazador o pescador solitario y aislado, que sirve de punto de partida a las teorías de Adam Smith y Ricardo, no es sino una de las fantasías no imaginadas de las novelas del siglo XVIII del tipo Robinson Crusoe."[35] La tradición S-M en epistemología ha caído víctima de esta peculiaridad cultural. Marx, desgraciadamente, no va más lejos. El modo cómo las percepciones individuales dependen de la organización social permanece confuso.

La segunda contribución de Marx a la tradición minoritaria S-M-C, como hemos dicho antes, en su idea de que el componente S-M de alguna manera es un producto del componente C. Esto es, lo que percibimos y la manera cómo pensamos, de algún modo son una consecuencia directa de nuestra actividad de producción material: "La producción de ideas, o concepciones, de la conciencia está primero directamente entretejida con la actividad y el intercambio material entre los hombres, lenguaje de la vida real. Concebir, pensar, el intercambio mental de los hombres, aparece en esta etapa como la efusión directa de su comportamiento material."[36] Por desgracia, Marx no hace intentos por ir más allá de la retórica al aclarar la relación precisa entre la actividad productiva material y la conciencia.

Luego entonces, la historia de nuestras opiniones y nuestro conocimiento de la naturaleza es una consecuencia de nuestra historia económica. Mirando al pasado, Vico concibió claramente diferentes modos sociales de percibir el mundo. Clasificó tales modos como pertenecientes a distintas épocas de la historia.[37] La estrategia de Marx intenta hacer a un lado tales divisiones *ad hoc* de la historia al poner nuestras percepciones y creencias dependientes del componente C, esto es, de nuestra actividad de producción material. Sobra decir que los actos individuales de construcción material se llevan a cabo a la luz de las percepciones y creencias existentes —las cuales emergen de una historia previa de construcciones.

Vago y mal definido, así es como permanece hoy día el modelo S-M-C de

[33] *Ibid.*, p. 192.
[34] *Ibid.*, p. 188.
[35] *Idem.*
[36] K. Marx, *German Ideology*, p. 47.
[37] *The New Science of Giambattista Vico*, trad., T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1958), párr. 31.

la teoría del conocimiento y la ciencia. El mismo Vico, a pesar del importante análisis de su obra *Sobre la antigua sabiduría de los italianos*,[38] tuvo poco interés en las ciencias naturales:

> Poco tiempo después de esto supo del creciente prestigio de la física experimental, por lo cual el nombre de Robert Boyle estaba en boca de todos; pero a pesar de que lo creía provechoso para la medicina y la espagírica, no deseaba tener nada que ver con esta ciencia. Ya que no hacía ninguna contribución a la filosofía del hombre y debía ser expuesta en fórmulas bárbaras, y que su propia preocupación principal era el estudio de las leyes romanas, los fundamentos primordiales de lo que son la filosofía de las costumbres humanas y la ciencia de la lengua romana y el gobierno, lo cual sólo puede aprenderse de los escritores latinos.[39]

Los comentarios de Marx son vagos y aforísticos. Ha pasado más de un siglo desde que se trabajó seriamente en el modelo del conocimiento. Sus defensores mantienen sus diferencias, explícitas e implícitas, acerca de lo que precisamente constituye la actividad constructiva —el componente C del modelo. No es clara la manera en que esta actividad constructiva se relaciona con el componente de sensación; y, por lo general, se halla encubierta por desafortunadas metáforas. Pero esta teoría alterna del conocimiento es la única que incorpora la importante idea de hacer modelos experimentales y teoréticos en una teoría de la ciencia. También es la única teoría del conocimiento, de las que conocemos, que liga la actividad científica con el resto de lo que ocurre en la sociedad. Bacon piensa que la actividad constructiva, para tener éxito, debe ser un esfuerzo colectivo social, el cual puede llevar a cabo un gobierno bien intencionado. *Debe* ser social, porque el procesamiento individual de la información sensorial mental de la naturaleza es en extremo incierto.[40] La reexaminación intersubjetiva es esencial. Para Marx toda esta actividad —de hecho, todo los componentes del modelo— es necesariamente social, aunque es incierta la manera *como* precisamente se lleva a cabo.

Sería un error, creo yo, continuar ignorando el modelo S-M-C en la epistemología y en la filosofía de la ciencia. El modelo tiene su dotación de problemas, es cierto. Pero tales problemas bien pueden permanecer como tales, más en virtud de nuestro prolongado abandono, que por otra cosa.

[38] Ver N. Bhattacharya "Knowledge *per caussas*", en G. Tagliacozzo, comp., *Vico: Past and Present*, I, pp. 182-197.

[39] *The Autobiography of Giambattista Vico*, *op. cit.*, p. 128.

[40] *Novum Organum*, Libro I. Aforismo LIIIss.

VICO Y MARX Y EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO MORAL

LAWRENCE H. SIMON

I

DESDE que Trasímaco objetó a Sócrates que la justicia es el interés del más fuerte, los filósofos morales han intentado fundar la ética en la razón, más que en el mero poder físico. Aceptar la posición de Trasímaco, conceder que la fuerza hace el bien, se piensa, es rendir la dimensión ética de la vida humana y reconocer con ello que la fuerza de los músculos más que la fuerza del argumento es el árbitro final del conflicto humano. Admitir esto parece reducir a los seres humanos al nivel de otros animales y robarnos del uso de esa facultad distintivamente humana, la razón, en la arena vital de resolución del conflicto.

A menudo se piensa que el relativismo nos hace incapaces de usar la razón de la misma manera. En la ética, por ejemplo, a menudo pensamos, de acuerdo con Kant, que si los principios morales son racionales, entonces deben ser los mismos y deben aparecer racionales de la misma manera para toda la gente. Sin embargo, el relativismo ético implica que éste no es el caso, los principios morales no son los mismos para toda la gente. Por tanto, dada esta concepción kantiana de racionalidad, si el relativismo ético es cierto, los principios morales no son racionales. Pero si no son racionales, entonces la razón no puede emplearse como árbitro final en el desacuerdo moral. El conflicto humano que compromete cuestiones éticas, sólo podría entonces solucionarse con la fuerza, sea cual sea la apariencia de racionalidad, y estamos de vuelta a Trasímaco.

La posición que se declara por la universalidad de la razón y su centralidad en la vida humana, es frecuentemente identificada con el Iluminismo. Patrick Gardiner recientemente escribió que el punto de apoyo que el Iluminismo sostuvo como supuesto central era el de "...que los seres humanos están dotados de una naturaleza común, un conjunto de atributos mentales y capacidades que permanecen por lo general constantes de edad a edad y de lugar a lugar. La facultad de la razón tenía un lugar preeminente entre éstos..."[1]

La tradición que se considera opuesta a la postura del Iluminismo se dice a menudo que es el historicismo, el cual ha sido descrito por Isaiah Berlin co-

[1] Patrick Gardiner, "German Philosophy and the Rise of Relativism", *Monist*, 64 (abril, 1981): 139.

mo la "creencia en el carácter único e indispensable, y sobre todo en la validez dentro de su propia etapa de desarrollo, de cada una de las fases por las que la humanidad ha pasado y pasará..."[2] Mientras que la postura del Iluminismo subraya los rasgos universales de la vida humana, la postura historicista enfoca las particularidades que diferencian una cultura, una época o una edad de otra. La llave para la comprensión de la vida humana y la historia se considera que reside, no en el nivel abstracto de características compartidas, dirían los historicistas, sino en el nivel concreto de las diferencias, donde la riqueza y diversidad de la existencia humana puede exhibirse.

El cambio del historicismo al relativismo es bastante directo. Si cada edad de la existencia humana tiene un carácter único, que incluye, entre otros, principios y valores que guían su comportamiento social, y si no existen principios universales o valores por encima de los valores particulares manifestados en cada edad, entonces parece ilegítmo medir los logros o fracasos de una edad con los valores de otra. Una edad sólo puede evaluarse en términos de sus propios valores. Pretender que existe un patrón absoluto, es, según esta postura, confundir por universal lo que en realidad es la expresión de una edad particular. Sobre todo, no podemos hacer juicios de carácter ético a través de las edades sin estirar el alcance de validez de los valores éticos más allá de sus límites.

Por lo general, se considera que Vico y Marx se encuentran en la tradición historicista. Para los proyectos de ambos son centrales las teorías de desarrollo histórico que dividen la historia en estadios definidos. Tanto Vico como Marx se preocupan por comprender estos estadios en términos de lo que es específico a cada uno de ellos. Al menos con respecto a esta sensibilidad a la diferencia histórica, ambos parecen oponerse a la tradición iluminista.[3] Si Vico y Marx se clasifican, al menos inicialmente, como historicistas, ¿acaso también son relativistas? ¿Acaso alguno de ellos permite modelos transhistóricos con los que sé pueda medir o valorar las prácticas de sociedades distintas en diferentes etapas de desarrollo histórico? ¿Cuáles son los tipos de juicios morales, si es que existen, que tengan validez a través de sociedades y etapas de desarrollo? ¿Acaso las teorías de Vico y Marx están de acuerdo en estos asuntos?

Si se revisa la literatura sobre Vico y Marx, se encontrarán respuestas de índole polémica a estas preguntas. Permítaseme, sin embargo, citar sólo dos fuentes como ejemplos. En un libro reciente sobre la teoría de la historia de Marx, Melvin Rader escribe:

[2] Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres: Hogarth, 1975), p. 72.

[3] No deseo sugerir aquí, en ningún sentido, que Marx sea un opositor del Iluminismo. En muchas maneras también él es hijo y heredero del Iluminismo. Las tendencias iluministas y antiiluministas en el pensamiento de Marx son complejas y a veces conflictivas. Vico se ubica más a gusto en la tradición antiiluminista, aunque esto presente dificultades puesto que la obra de Vico precede a los aspectos principales del Iluminismo.

> Muchas de las referencias de Marx a la moralidad son hostiles. Pone en tela de juicio las morales burguesas, describiéndolas como un reflejo de los intereses de la clase privilegiada. Esta interpretación relativista de la moralidad es un arma crítica de gran potencia, pero sería un error clasificar a Marx como nada más que un relativista. Su teoría de la enajenación y la superación de la misma y su fe en el progreso implican patrones objetivos.[4]

Existen elementos relativistas en Marx, reconoce Rader, pero al final Marx no debe ser clasificado como un relativista moral. Asimismo, en una exposición acerca de la teoría de la comprensión cultural de Vico, Isaiah Berlin escribe:

> No hay necesidad de comparar y graduar en una sola escala de mérito cada fase cultural y sus creaciones y formas de vida y de acción; en verdad no es posible hacerlo, porque evidentemente son inconmensurables... Esto no es relativismo, pues somos capaces no sólo de registrar, sino también de comprender las perspectivas de otras sociedades, por imperfecto que sea el modo como lo hagamos, sin asimilarlas a la nuestra; tampoco se trata del viejo absolutismo mediante el cual podemos proclamar sus obras como superiores o inferiores comparándolas entre sí o con las nuestras, por medio de un criterio inalterable válido para todos los hombres, en todas partes, en todos los tiempos.[5]

Vico parece ser un relativista, pero no de una manera simple o directa.

Para esclarecer la pregunta de si Vico o Marx son relativistas morales es necesario introducir más precisión en la discusión. Es necesario preguntar primero lo que significa el relativismo moral. Esta pregunta no es fácil de responder, ya que el concepto de relativismo moral es complejo y discutible. Examinaré en detalle la posición de un filósofo moral contemporáneo en un esfuerzo por aclarar el concepto. Al hacer esto no pretendo hacer exhaustivos todos los sentidos del concepto, o referirme a todos los temas que entran en los debates que se ocupan del relativismo moral. Antes bien, intentaré ganar en precisión lo que pueda perderse en extensión. Después me ocuparé de las posiciones de Vico y Marx acerca de la naturaleza de la moral y las evaluaré respecto del relativismo moral.

II

Por lo general el relativismo moral se toma por ser la doctrina que supone que no existe un conjunto de creencias morales básicas o valores que puedan ser justificados de manera objetiva y racional como para que todos es-

[4] Melvin Rader, *Marx's Interpretation of History* (Nueva York: Oxford University Press, 1979), p. 52.

[5] Isaiah Berlin, "Vico and the Ideal of the Enlightenment", *Social Research*, 43 (Otoño de 1976): 650 (reimpreso en *Vico and Contemporary Thought*, comps. G. Tagliacozzo, N. Mooney y D. P. Verene [Atlantic Highlands, N. J., 1980], p. 260).

tén obligados a aceptar. En otros términos, es el supuesto de que existen conflictos morales básicos que no son racionalmente solubles. Lo opuesto al relativista, entonces es el objetivista, quien cree que hay creencias morales objetivamente correctas y valores que son universalmente aplicables y racionalmente defendibles. En este ensayo no me ocuparé del carácter verdadero de la doctrina del relativismo moral en ninguna de sus formas —es decir, si describe o no correctamente la naturaleza de la moral y los juicios morales. Antes bien, mi preocupación es la de establecer que la doctrina puede exponerse de una manera coherente y filosóficamente interesante.

Existen tres requisitos que inicialmente deben aplicarse a cualquier forma de relativismo moral, si es que ha de producir una doctrina interesante. Estos requisitos son: que la doctrina presente una tesis filosófica, que la doctrina haga un recuento de la posibilidad de desacuerdo moral real, y que la tesis sea coherente en el sentido de que no conduzca a una inconsistencia. El primer requisito pretende desechar la consideración de una forma de relativismo que a menudo se le designa relativismo descriptivo. Esta es la doctrina que dice que "las creencias éticas básicas de pueblos y sociedades diferentes, son diversas y aun conflictivas".[6] Esta forma de relativismo moral implica un supuesto empírico que en sí no ofrece una tesis filosófica, aunque a menudo, erróneamente, se piensa lo contrario. No hace ninguna proposición filosófica relevante porque no alude al problema de la validez o corrección de los diferentes conjuntos de creencias éticas básicas que diferentes pueblos pueden tener. El relativismo descriptivo establece sólo que existe una diversidad de concepciones morales; pero esta situación sólo es compatible con una de tales concepciones objetivamente correcta. Luego entonces, para satisfacer el primer requisito la doctrina debe incluir una tesis normativa con respecto al carácter correcto de uno o más de los conjuntos de creencias morales.

El segundo requisito pretende asegurar que el fenómeno de desacuerdo moral real no se pierda. El peligro que existe es el de que al relativizarse los juicios morales, entonces dos juicios que se presenten en conflicto, resultará que no lo están. De tal manera que en ciertas situaciones en que las personas crean estar moralmente en desacuerdo unas con otras, en realidad no estarán en desacuerdo. Y, sin embargo, el desacuerdo moral parece ser un fenómeno con el cual estamos familiarizados. Una teoría relativista que convierta tal fenómeno en un pseudoproblema, parecería inaceptable. Por tanto, el relativista debe proporcionar una descripción de la naturaleza y el alcance del desacuerdo moral.

Una vez que la descripción de un verdadero desacuerdo moral sea dada, se presenta otro peligro: la amenaza de la inconsistencia. El problema aquí es el de que si existe un genuino desacuerdo, y si queremos ser relativistas, entonces debemos admitir la posibilidad de dos juicios morales conflictivos,

[6] William K. Frankena, *Ethics*, 2a. ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1973), p. 109.

"X es correcto" y "X es erróneo", son ambos correctos (verdaderos, válidos). Pero esta conclusión es lógicamente inconsistente. Una acción X dada, no puede ser ambas cosas, en verdad correcta y en verdad errada. Si una doctrina del relativismo conduce a esta conclusión, fácilmente puede rechazarse como incoherente. Por tanto, el tercer requisito de coherencia, se impone.

Gilbert Harman en una serie de recientes artículos defiende una doctrina de relativismo moral plausible.[7] En particular distingue tres versiones de la doctrina, las cuales, a pesar de que no necesariamente se implican unas a otras, pueden unirse en el contexto de una teoría moral más amplia.[8] Las tres formas del relativismo moral que Harman discute son: relativismo moral normativo, relativismo de juicio moral y relativismo metaético. Examinaré cada versión del relativismo por separado, y después brevemente indicaré el tipo de teoría moral en la cual las tres pueden coexistir.

El relativismo moral normativo sostiene la tesis de que individuos diferentes (o sociedades) pueden tener normas o valores morales diferentes y, por ende, estar sujetos a diferentes obligaciones morales. Frankena lo define como el principio de que

> lo que es correcto o bueno para un individuo o sociedad no es correcto o bueno para otro, aun cuando las situaciones implicadas sean similares, lo que significa no sólo que lo que uno cree bueno o correcto, otro no lo cree bueno o correcto... sino que lo que realmente es bueno o correcto en un caso, en otro caso no lo es.[9]

Esta doctrina no debe confundirse con la tesis de que juzgar algo bueno o malo es hacerlo tal, o que algo es bueno o malo sólo si una persona lo cree así. Puede haber factores de tipo racional o empírico que deben tomarse en consideración, factores que limitan concepciones de lo que puede ser moral, no obstante lo que la gente crea que es el caso. Lo que el relativismo moral normativo implica es que no existe un conjunto de creencias o valores morales que resulte en un conjunto de imperativos morales de suerte que todos los seres humanos estén obligados a actuar de cierta manera so pena de ser irracionales. Esto último implica una cierta interpretación de la obligación moral y una propuesta explícita acerca de las exigencias morales. La interpretación de obligación moral que se requiere para apoyar el relativismo moral normativo es a veces llamada una concepción internalista.[10] Esta concepción postula una

[7] "Moral Relativism Defended," *Philosophical Review* 84 (enero, 1975): 3-22; "Relativistic Ethics: Morality as Politics", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. III: *Studies in Ethical Theory* (1978): 109-121; "What is moral Relativism?", *Values and Morals*, comps. Alvin Goldman y Jaegwon Kim (Dordrecht Holland: D. Reidel, 1978); pp. 143-161; ver también Harman *The Nature of Morality* (Nueva York: Oxford University Press, 1977).

[8] Harman, "What Is Moral Relativism?" Harman se ocupa de la posibilidad de aceptar cualquiera de estas versiones, pero rechaza las otras dos, en pp. 148-149.

[9] Frankena, p. 109.

[10] Ver Harman, "What Is Moral Relativism?", pp. 152-153, y William K. Frankena, "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy", *Perspectives on Morality*, ed. K. E. Goodpaster (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976); pp. 49-73.

conexión interna entre obligación y motivación. Una persona está entonces moralmente obligada a actuar de cierta manera (moralmente lo debe hacer) sólo si la persona tiene una razón apremiante para hacerlo. El "debe" moral, de acuerdo con Harman, "se usa para referirse a aquello que el agente debe hacer por razones morales..."[11] Según Harman un agente tiene razón moral de hacer algo, sólo si el agente acepta ciertas exigencias morales relevantes relativas a esa acción. Pero las exigencias morales en este contexto "deben ser aceptables a aquellos a quienes se les aplican..."[12] Por tanto, una persona está moralmente obligada sólo a aquello que se sigue de las exigencias morales que él o ella aceptan.

El relativismo moral normativo no se extrae nada más de esta interpretación de obligación moral, ya que podría ser que todos los agentes tuviesen apremiantes razones de hacer la misma cosa —es decir, que todos los agentes se sometan (o deban someterse, so pena de irracionalidad) a las mismas exigencias morales. Por este motivo Harman arguye que no existen exigencias morales para las cuales todos tengan razón en aceptar: "...pues alguien podría rechazar una exigencia tal, sin ignorar los hechos relevantes, sin haber calculado mal, sin haber dejado de ver las consecuencias de sus opiniones y sin haber actuado de ninguna manera irracional."[13] El éxito de su argumento requiere que aceptemos que ni la filosofía ni la psicología han sido capaces de refutar su concepción acerca de las exigencias morales. Para mis propósitos no necesito evaluar este argumento aquí, ya que la coherencia (contrapuesta con lo verdadero) del relativismo moral normativo sólo requiere que el argumento sea plausible.

El relativismo moral normativo mantiene, entonces, que no es necesario que toda la gente esté sujeta a las mismas exigencias morales esenciales. Harman expone esta doctrina como una conclusión derivada de dos suposiciones. La primera suposición dice, a grandes rasgos, "que una exigencia moral es aplicable a alguien, sólo si para esa persona es racional aceptar esa exigencia". La segunda suposición dice, a grandes rasgos, "que puede ser racional para agentes diferentes aceptar exigencias morales diferentes 'por entero'. Estas suposiciones juntas lógicamente implican, *a grosso modo*, que gente diferente puede estar sujeta a exigencias morales diferentes 'por entero' ".[14]

La segunda forma de relativismo moral, el relativismo de juicio moral, concibe que "los juicios morales implícitamente se refieren a una u otra persona, grupo o conjunto de exigencias morales..."[15] Es una proposición acerca de la forma lógica de los juicios morales en el sentido de que todos los juicios morales implícitamente incluyen frases tales como: "De acuerdo con las exigencias morales que yo acepto..." o "de acuerdo con el sistema moral de

[11] Harman, "Relativistic Ethics: Morality as Politics", p. 111.
[12] Harman, "What Is Moral Relativism?", p. 152.
[13] Harman, "Relativistic Ethics; Morality as Politics", p. 110.
[14] Harman, "What Is Moral Relativism?", pp. 155-156.
[15] *Ibid.*, p. 148.

X sociedad..." La objeción obvia al relativismo de juicios morales fracasa en satisfacer nuestro segundo requisito. Es decir, el relativismo de juicio moral parece convertir verdaderos desacuerdos morales, tan sólo en desacuerdos aparentes. Como afirma Harman: "Si dos personas, —aun dos relativistas— están en desacuerdo acerca de si es moralmente malo causar dolor o lastimar a los animales, verdaderamente se hallan en desacuerdo y no sólo hablan por hablar —uno afirmando que causar dolor o lastimar a los animales es incorrecto en relación con nuestra moralidad, y el otro afirmando que no es incorrecto en relación con (por ejemplo) la moralidad Hopi."[16]

La sugerencia de Harman para darle la vuelta a esta objeción, implica una modificación en la comprensión normal del uso de la terminología moral. Esta modificación está relacionada con lo que Harman llama la demanda de universalidad, la cual, en su opinión, es parte de la "interpretación ingenua" de la moral.[17] La demanda de universalidad mantiene que las exigencias morales "se supone deben ser aceptadas como exigencias para todos; deben tener aplicación universal".[18] Harman alega que si por un lado tenemos razones para aceptar el relativismo, entonces la demanda de universalidad debe hacerse a un lado. Debe entenderse que los juicios morales sólo alcanzan aquella gente que acepta la moralidad aceptada por el vocero y que no alcanzan a todos. Si S dice a P: "La acción X es incorrecta, por motivos morales no debes hacerlo", este juicio moral propiamente relativizado, debe considerarse como implicativo de que tanto S como P aceptan la exigencia moral de que uno no debe llevar a cabo la acción X. Si resulta que P no acepta la misma moralidad que S (o una moralidad que incluya la misma exigencia moral pertinente) entonces, siguiendo a la modificación propuesta por Harman, S, al hacer el juicio moral anterior, está implicado en un mal uso del lenguaje moral.

> Un relativista puede hacer juicios morales en relación con una moral que él o ella (o la audiencia) no acepta, pero hacer esto sin aclarar que se está haciendo, es hacer mal uso del lenguaje moral —aun cuando ha sido relativizado. Es más, siempre que se hace un juicio moral acerca de un agente en relación con una moral no aceptada por el agente, se hace mal uso del lenguaje.[19]

El resultado de la proposición de Harman es el de clarificar y restringir la naturaleza del desacuerdo moral en el contexto de una teoría relativista. El desacuerdo moral genuino sólo puede ocurrir en relación con una moral o un conjunto de exigencias morales compartidas. Esto es, yo no puedo decir que usted por motivos morales deba hacer X, a menos que usted tenga las mismas exigencias morales pertinentes que yo. Y yo no puedo implicarme en un desacuerdo genuino acerca de si usted debe o no hacer X con una ter-

[16] *Ibid.*, pp. 157-158.
[17] Harman, "Relativistic Ethics; Morality as Politics", p. 109.
[18] *Idem.*
[19] Harman, "What Is Moral Relativism?", p. 158.

cera persona, a menos que los tres tengamos la misma moral. Si usted tiene las mismas exigencias pertinentes que la tercera persona, pero yo no, entonces, moralmente hablando, yo estoy fuera de lugar al hacer un juicio moral acerca de usted, aunque la tercera persona, con la cual me encuentro en ostensible desacuerdo, en realidad no esté en desacuerdo conmigo. En tal caso, no podré realmente intentar estar en desacuerdo una vez que las referencias implícitas se hayan aclarado.

La tercera forma de relativismo moral que presenta Harman es el relativismo metaético. Esta versión del relativismo se ocupa de la justificación de los juicios morales. Como expone Frankena, es la postura de que "en el caso de juicios éticos, no hay manera objetivamente válida racional de justificar un juicio en contra de otro; en consecuencia, dos juicios básicos en conflicto, pueden ser igualmente válidos".[20] Como señala Harman, esta posición requiere al menos de dos juicios implicados, que ambos se refieran al mismo caso particular, y que ocurra que no sólo estén en conflicto, sino que ambos sean correctos. Esta versión del relativismo parece de inmediato chocar con nuestro tercer requisito, el de coherencia. Si dos juicios se hallan genuinamente en conflicto, y ambos son correctos, entonces el relativista parece someterse a una contradicción (X es incorrecta y X es correcta), y por ende haber incurrido en inconsistencia lógica.

En su intento por resolver este problema, Harman dice lo siguiente:

> ...deberíamos considerar un juicio moral no relativista correcto, si el juicio moral relativista es correcto, en relación con la moral aceptada por la persona que hace el juicio moral no relativista. El relativista inteligiblemente puede suponer que juicios morales no relativistas verdaderamente en conflicto, son ambos correctos en este sentido.[21]

Harman más adelante concluye que el relativismo metaético es "una tesis acerca de juicios morales no relativistas, pero tampoco relativistas".[22] Lo que parece tener en mente en esta difícil afirmación es una situación de dos personas con diferente moral, pero ambas aceptando el principio de universalidad. Si la primera persona dice "X es correcto" y la segunda "X es incorrecto" y ambas pretenden que sus juicios tengan aplicación universal, entonces cada una intenta que su juicio respectivo esté en desacuerdo con el otro. Desde el punto de vista del relativista, cada juicio podría ser correcto, si fuese correcto en relación con el sistema moral de la persona que hace el juicio.

Harman hace otra distinción que puede ayudarnos a aclarar esta idea confusa. La distinción es entre dos formas de juicios morales, internos y no internos. Un juicio moral interno debe proporcionar razón moral a un agente para hacer o no hacer algo y puede hacerse adecuadamente "sólo acerca de aquellos que se asume han aceptado (o tienen razón de aceptar) las exigen-

[20] Frankena, *Ethics*, p. 109.
[21] Harman, "What Is Moral Relativism?", p. 160.
[22] *Idem.*

cias morales sobre las que se basan los juicios".[23] Los juicios morales internos por lo general toman la forma de enunciados "debe" morales (S por motivos morales debe hacer X), sin embargo, otros juicios morales también pueden ser considerados internos, si presuponen un universo compartido de exigencias morales y por ende razones. Así, "era moralmente incorrecto que S hiciera X", es un juicio moral interno. Harman alega que los juicios de situaciones correctas o incorrectas, o juicios de que algo debe o no debe hacerse, en donde los agentes que ellos se implican no comparten la moral del vocero, se entienden correctamente sin que empleen el "debe" moral. Antes bien, estos juicios emplean lo que Harman llama el "debe" evaluativo (o normativo). Este "debe" expresa preferencia o desagrado por parte del vocero en el sentido de que él o ella siente que sería mejor si una situación dada o acción ocurriese (o no ocurriese). Lo que el "debe" evaluativo no hace es proporcionar razones morales a los agentes que no comparten la moralidad del vocero para hacer cualquier cosa.

No todos los juicios morales, sin embargo, son internos. "Uno puede juzgar si ciertos extraños son buenos o malos o perversos desde el punto de vista de la moralidad de uno, aun cuando ellos no compartan esa moralidad, de la misma manera como uno puede juzgar si unos extraños son amigos o enemigos."[24] Estas últimas formas de juicios morales son externos. Éstos no asumen que el agente o los agentes a los cuales se dirigen compartan el mismo conjunto de exigencias morales que el vocero, y, por tanto, no están hechos con el propósito de proporcionar motivación moral. Debe señalarse que no se puede necesariamente inferir de un juicio moral externo un juicio moral interno correspondiente. Es decir, de "Esa situación no es buena (injusta, mala, etcétera)", no se puede inferir "S, por motivos morales, no debería actuar así", salvo en el caso en que S comparta la misma moralidad que el vocero. Dado el sistema de Harman, en todos los otros casos podemos lamentar que la situación exista, y aun expresar que no debería existir, en donde el "debería" es el "debe" evaluativo. Lo que no podemos hacer es culpar de que él o ella moralmente hicieron mal en actuar de esa manera.

Esta distinción nos proporciona otra manera de comprender cómo dos juicios morales acerca del mismo caso particular pueden estar en conflicto y al mismo tiempo ser ambos correctos. Dos juicios morales internos, adecuadamente relativizados, o no están realmente en conflicto, o si lo están, no pueden ser ambos correctos. Éste, sin embargo, no parece ser el caso con los juicios morales externos. Dos juicios externos, pueden ambos estar correctos, en relación con sus moralidades respectivas, y aun predicar propiedades morales conflictivas (buenas y malas) acerca de lo mismo.

Un último asunto acerca de la postura de Harman que vale la pena hacer notar es el tipo de teoría moral total que favorece, la cual podría acomodar sus versiones de relativismo moral. El tipo de teoría adoptada por Harman

[23] Harman, "Relativistic Ethics: Morality as Politics", p. 115. Ver también su exposición en "Moral Relativism Defended", pp. 4-11.

[24] *Ibid.*, p. 116.

es una forma de teoría de costumbre social. Tales teorías "afirman que la moralidad deriva de reglas o costumbres que la sociedad impone de cierta manera, manera que puede especificarse de diverso modo en diferentes teorías".[25] Esta forma de teoría convierte a la moral por entero en un asunto social; no existe la moral antes de la formación de la sociedad y el establecimiento de las instituciones sociales apropiadas. Como afirma Harman: "La moral está constituida por reglas, cualesquiera que sean, que la sociedad impone. No existe una moralidad previa. Si la sociedad impusiese reglas diferentes, lo que es bueno y lo que es malo cambiarían."[26] Debe señalarse que aunque este tipo de teoría de moral es completamente convencional, esto no quiere decir que, si fuese verdadera, no habría requisitos para los sistemas morales que las sociedades humanas podrían adoptar. Podría resultar que cualquier sociedad humana funcional tendría que reconocer ciertas reglas o prácticas —por ejemplo, decir la verdad— como primarias y por tanto incorporar estas prácticas a sus reglas morales. Esto es un asunto relacionado con los seres humanos y la vida social. Igualmente, una teoría de la moral basada en costumbres sociales, de ninguna manera excluye la posibilidad de que podamos proporcionar un recuento funcionalista y/o histórico de sistemas morales reales. De hecho, podríamos decir que facilita tales recuentos. Estos puntos serán relevantes de nuevo en la discusión acerca de Vico y Marx.

Harman, entonces, ha delineado tres versiones de relativismo moral —a saber, relativismo moral normativo, relativismo de juicio moral y relativismo metaético— las cuales parecen ser aceptables, dados nuestros tres requisitos iniciales. De nuevo, mi interés primordial no es el de mostrar si el relativismo en las tres versiones presentadas por Harman es la interpretación correcta de la moral o del juicio moral. Mi preocupación es la de establecer una teoría coherente y al menos inicialmente plausible del relativismo moral, para enfocar mejor la discusión sobre Marx y Vico. Sin embargo, es necesario decir algo en consideración de la veracidad del relativismo moral para poder apreciar de una manera más completa los puntos de vista de Marx y Vico. Para lograr esto haré uso de unos juicios sobre relativismo moral de Philippa Foot.[27]

Como señalé al principio de este ensayo, en el centro de la postura relativista se halla el supuesto de que no existe un conjunto de creencias o valores morales básicos que se pueda justificar objetiva y racionalmente, de tal manera que todas las personas, sin importar tiempo y lugar, estén obligadas a aceptar esas creencias y valores so pena de irracionalidad. Si existiese tal conjunto de valores o normas, entonces el relativismo moral normativo no sería verdadero, ya que todos tendrían apremiantes fundamentos para aceptar las mismas razones morales y, por tanto, estar sujetos a las mismas exigencias morales. De igual manera, si tal conjunto de normas compartidas

[25] Harman, *The Nature of Morality*, p. 93.
[26] *Ibid.*, 94.
[27] Philippa Foot, "Moral Relativism", Lindley Lecture, The University of Kansas, abril 19, 1978.

existiese, entonces esas normas tendrían una función crucial en la justificación de juicios morales, falsificando con ello la suposición central del relativismo metaético, de que tal procedimiento justificatorio no existe. Como hemos visto, es importante para sostener el argumento de Harman que se niegue que existe un conjunto de exigencias morales que toda la gente tiene razón de aceptar.

En su exposición Foot no se ocupa tanto de responder a la pregunta acerca de la veracidad del relativismo moral, como de explorar varias consideraciones que rodean a esta pregunta. Los juicios morales, pregunta ella, ¿son análogos a los juicios de gusto? El relativismo parece ser verdadero en el campo del gusto. Esto es así, en parte, porque parece que "algunos juicios muy generales de gustos [pueden] identificarse por medio de cualquier variación en la aplicación de los conceptos clave a la amplitud del terreno en cuestión".[28] Parece haber pocas limitaciones en la aplicación de sazonadores agradables en la comida, o en la combinación correcta de colores, o en estilos de belleza personal. En el campo de la moral, sin embargo, esta variación abierta no es aceptable, y, por tanto, parece que existen ciertos límites en el relativismo. De acuerdo con Foot, algunos juicios y formas de comportamiento, por ejemplo el trato nazi a los judíos, son moralmente inaceptables y ningún código que no lo condene, puede considerarse un código moral correcto o verdadero.

La capacidad de poder delinear el campo de la moral en un sentido general, no resuelve el problema.

> Aun si el hecho de que sea la moral lo que está en juego nos garantiza ciertos puntos iniciales para argumentar acerca del bien y del mal moral, ¿qué puede esto resolver? ¿Acaso no existen algunos asuntos morales acerca de los cuales, aun dentro de nuestra sociedad, el desacuerdo sería irreductible? ¿...Acaso no pueden existir lugares en donde las sociedades simplemente se confronten unas con otras, sin método racional para resolver sus diferencias?[29]

El relativismo moral no es verdadero, alega Foot, al grado que podemos emplear lo que llama, tomando el término de Bernard Williams,[30] el sentido sustancial de "verdadero". De acuerdo con Foot, " 'Verdadero' y 'falso' se utilizan sustancialmente en donde existen criterios objetivos o al menos algún tipo de método para resolver disputas..."[31] Tales métodos o criterios requieren, en parte, la existencia de algunas normas compartidas que rijan el campo moral. En la medida en que existen esas normas, podemos resolver desacuerdos morales objetiva y racionalmente. Volvemos a la pregunta entonces, ¿existe un conjunto de normas morales que todos los seres humanos,

[28] *Ibid.*, p. 14.
[29] *Ibid.*, p. 15.
[30] Ver Bernard Williams, "Consistency and Realism", *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), esp. pp. 202-203.
[31] Foot, "Moral Relativism", p. 16.

simplemente en virtud de ser seres humanos, estén racionalmente presionados a aceptar? Segundo, si tales normas existen, ¿pueden ser suficientemente especificadas, como para resolver la amplia gama de disputas morales particulares y a menudo radicales?

En este punto de su exposición, Foot se retracta de hacer cualquier pronunciamiento sobre la veracidad o falsedad del relativismo moral. Hay ciertas preguntas anteriores que deben responderse y ciertos conceptos que deben comprenderse mejor antes de que podamos estar en una posición para decidir acerca de la cuestión del relativismo moral, arguye ella. En particular, debemos comprender mejor la naturaleza humana y lo que significa para los seres humanos florecer. A pesar de que Foot no dice esto específicamente, yo sostendría que junto con estas preocupaciones, se encuentra el asunto de las condiciones bajo las cuales los seres humanos pueden por entero desarrollarse a sí mismos en tanto humanos y la función que tienen las instituciones sociales en este proceso. Este tipo de consideraciones, como lo indicaré luego, tienen un punto de resonancia con la teoría de Vico.

III

Para poder responder a la pregunta acerca de cuál de los dos filósofos, Marx o Vico, presenta una mejor estructura moral relativista, es necesario examinar sus concepciones acerca de la naturaleza y función de la moral. Empezando por Marx veré a cada uno por separado.

¿Cuál es la postura de Marx respecto de la moral? Esta pregunta es ambigua y debe plantearse como dos preguntas: ¿Cómo entiende Marx la naturaleza de la moral? y, en particular, ¿cree, acaso, que existe un conjunto de normas morales universal y objetivamente verdadero? Segundo, ¿cómo concibe Marx la moral, en particular tal como la revela en el tipo de crítica que hace del capitalismo? Han habido amplios y encendidos debates respecto de estas interrogantes en la bibliografía reciente.[32] Los debates se han enfocado en la pregunta de si Marx tacha al capitalismo de injusto. Si Marx juzga así al capitalismo, ello sería evidencia tanto de sus propias concepciones mora-

[32]Sobre varios aspectos de este debate ver Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Marx, Justice and History*, comps. Marshall Cohen, Thomas Nagel, y Thomas Scanlon (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980), pp. 3-41; Ziyad I, Husami, "Marx on Distributive Justice", *Marx, Justice and History*, pp. 42-79; George G. Brenkert "Freedom and Private Property in Marx", *Marx, Justice and History*, pp. 80-105; Allen W. Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", *Marx, Justice and History*, pp. 106-134; Richard J. Arneson, "What's Wrong with Exploitation?", *Ethics*, 91 (enero, 1981): 202-227; Hilliard Aronovitch, "Marxian Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, X (septiembre, 1980): 357-393; Kai Nielsen, "Marxism, Ideology and Moral Philosophy", *Social Theory and Practice*, 6 (primavera de 1980): 53-68; Nancy Holmstrom, "Exploitation", *Canadian Journal of Philosophy*", VII (junio, 1977): 353-369; William Leon McBride, "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others", *Ethics*, 85 (abril, 1975): 204-218; Derek P. H. Allen, "Is Marxism a Philosophy?", *Journal of Philosophy*, LXXI (octubre 10, 1974): 601-612; Allen Buchanan, "Exploitation, Alienation and Injustice", *Canadian Journal of Philosophy*, IX (marzo 1979): 121-139; Allen W. Wood, *Karl Marx* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1981).

les, como del tipo de juicios que considera que la moral puede apoyar. Por otra parte, si Marx no tacha de injusto al capitalismo, entonces el hecho de que se abstenga de hacerlo, cuando uno espera que lo haga, constituiría evidencia acerca de su pensamiento respecto de la naturaleza y los límites del juicio moral. El tema de la relación de la moral con la ideología en Marx es un punto central de este debate. Si la moral es meramente ideología, y si la ideología, en tanto parte de la superestructura de una sociedad es producida como una función de la estructura económica del subyacente modo de producción, entonces, no hay una posición moral externa e independiente desde la cual juzgar un modo de producción o una parte de éste (como el trabajo asalariado) de inmoral. Sin embargo, si se encuentra en Marx evidencia de que no condena moralmente al capitalismo, entonces, generalmente se alega, no adscribe tal condena a una teoría moral que le permita una perspectiva externa desde la cual pueda hacer tales juicios. En este caso, es necesario interpretar las opiniones de Marx respecto de la naturaleza de la moral de tal manera que se permita a la moral ser algo más que mera ideología.

Dados los límites de este ensayo, no puedo entrar en esta discusión. Es un problema complejo que presenta un número de cuestiones difíciles y requiere una cuidadosa lectura de varios pasajes controvertibles de Marx.[33] Antes bien, simplemente diré que encuentro muy convincente el punto de vista de que Marx no condena el capitalismo de injusto y en general de inmoral, que de hecho su condena del capitalismo no incluye consideraciones de estricta moralidad, y que la moral se entiende mejor en Marx como parte de la estructura ideológica de la sociedad. Al presentar la posición de Marx respecto de la moral, por tanto, asumiré que tal posición es correcta y seguiré los argumentos de la persona a la cual considero su expositor más convincente, Allen Wood.

Para comprender la posición de Marx respecto de la naturaleza de la moral, debemos ubicarla en el contexto de su teoría general de la sociedad. De acuerdo con Marx las sociedades se distinguen según las diferentes formas sociales que incorporan. La estructura económica que forma el corazón de una sociedad es crucial para la identificación de su formación social. De acuerdo con G. A. Cohen: "La estructura económica de una sociedad es todo el conjunto de las relaciones de producción existente en ella."[34] La estructura económica forma el patrón de las relaciones que adquieren los seres humanos a medida que utilizan las fuerzas disponibles de producción para producir los bienes necesarios para mantener su existencia. La dinámica subyacen-

[33] Los textos principales de Marx alrededor de los cuales se centra el debate incluyen *El capital*, trad. al inglés de Samuel Moore y Edward Aveling, vol. I (Londres: Lawrence and Wishart, 1970), pp. 176, 194, 582-584; *Capital*, comp. Frederick Engels, vol. 3 (Nueva York: International Publishers, 1967), pp. 339-340; y "Critique of the Gotha Programme", *Karl Marx: The First International and After*, comp. David Fernbach (Nueva York: Vintage Books, 1974), pp. 339-359.

[34] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978), p. 77. El libro de Cohen, en mi opinión, es el estudio analítico más claro sobre la teoría de la sociedad y la historia en Marx entre los que existen. Allen Wood ofrece una interpretación relacionada con el tema en *Karl Marx*.

te de la historia es el desarrollo de las fuerzas productivas. A medida que estas fuerzas se desarrollan entran en contradicción con las relaciones de producción prevalecientes en existencia. La dialéctica de la historia es tal, que en estos puntos de contradicción se desmantelan las relaciones de producción y nuevas relaciones entran en vigor, creando así una nueva estructura económica que facilita la continuación del desarrollo de las fuerzas productivas. Es decir, la estructura económica opera para permitir el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas, y la existencia histórica de una estructura económica particular en un espacio de tiempo se determina (y se explica su función) por el nivel que alcanzan las fuerzas productivas en ese tiempo. Ésta es la relación a la que se refiere Marx cuando habla de "relaciones de producción que corresponden a una etapa determinada del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales".[35] Lo que se llama la superestructura se compone de las instituciones no económicas de la sociedad y generalmente se considera que ella incluye las estructuras políticas y legales, la moral, la religión, la filosofía y la cultura en general. Tal como la estructura económica corresponde (funcionalmente está relacionada) al nivel existente de las fuerzas productivas, así los elementos superestructurales corresponden a la estructura económica. Es decir, la superestructura funciona para ayudar a mantener y estabilizar la estructura económica existente y la existencia de una forma particular de superestructura puede explicarse en la medida de su capacidad para cumplir esta tarea.

Dado este breve resumen, sobremanera simplificado, de la teoría de la sociedad en Marx, ¿cómo debe entenderse la moral? Ésta, y específicamente las normas de justicia y del bien, son parte de la superestructura. El contenido de la moral se determina por la relación funcional esbozada en el párrafo anterior. Dado que cada formación social —o, por mencionar otro término que en ocasiones se emplea en este contexto, cada modo de producción— tiene una estructura económica diferente, por lo que supondríamos que cada formación social incluye una moral diferente funcionalmente relacionada con la estructura económica. La moralidad, entonces, está relacionada con la forma social o modo de producción. Decir que una acción o institución determinada es moral, es por ende, decir algo acerca de la relación de esa acción o institución con la estructura económica prevaleciente. Específicamente, en términos de justicia:

> Cuando Marx dice que una transacción justa es una transacción que corresponde al modo de producción prevaleciente, quiere decir... que la transacción juega un

[35] Karl Marx, "Preface to *A Critique of Political Economy*"; *Karl Marx: Selected Writings*, comp. de David McLellan (Oxford: Oxford University Prees, 1977), pp. 388-392. El libro de Cohen consiste en una extensa explicación, a grandes rasgos, del "Prefacio". Logra demostrar que el "Prefacio", adecuadamente interpretado, contiene una posible y sólida teoría de la historia, y ofrece convincentes razones para pensar que su interpretación es correcta para el propio entendimiento del pensamiento de Marx. Sea que la interpretación que Cohen hace pueda dar sentido a todos los textos de Marx, o sea que se puedan encontrar otras teorías de la historia (o partes de tales teorías) en Marx, son otra cuestión.

papel concreto en este modo, un papel que funciona como un momento real en las fuerzas productivas. Las transacciones justas "cuadran" al modo prevaleciente, cumplen un propósito con respecto a éste, de una manera concreta continúan y actualizan el proceso de la actividad colectiva productiva de individuos humanos en una situación histórica concreta.[36]

Dada la función de sancionar las relaciones económicas y sociales efectuada por las normas morales, para Marx "lo que es bueno y justo simplemente es lo que lleva a cabo esta función en ese tiempo..."[37] No existen principios absolutos o eternos, no existen posturas morales independientes, objetivas, en las cuales apoyarse. Aplicar las normas morales que se ajustan a un modo de producción a acciones o instituciones pertenecientes a otro modo de producción, es hacer mal uso de ellas.

Podríamos objetar aquí que exponer la función social de la moral, y más aún, explicar el contenido de la moral de acuerdo con los cánones del materialismo histórico, no es lo mismo que justificar un código moral particular. Yo creo, y Wood parece estar de acuerdo, que esta objeción tiene mérito. Explicar y justificar no es lo mismo. Marx no proporciona argumentos que muestren que no existe una verdadera moral, objetiva, independiente de la situación histórica. Marx, sin embargo, claramente manifiesta que no existe tal moral y que todos los intentos por obtenerla —kantianos, cristianos, utilitaristas, etcétera— fracasan por su incapacidad de proporcionar una base racional para tal moral. Como señala Wood: "El pensamiento de Marx es que una vez que logremos ver en qué descansa realmente el incentivo de las ideas morales y religiosas, no seremos ya esclavos de ellas y al fin estaremos en postura de reconocer... que no tienen una cimentación más firme que la que la teoría de Marx les otorga."[38]

Si esta concepción de la naturaleza de la moral es la que Marx sostuvo, ¿debemos concluir que Marx es un relativista? Las opiniones difieren. Brenkert, quien está de acuerdo con lo primordial de esta interpretación, concluye que "las ideas de Marx acerca de la justicia, efectivamente parecen ser lo que puede llamarse relativistas".[39] Según Marx, alega Brenkert, "no podemos aplicar nuestros principios morales de justicia, a otras épocas históricas".[40] Wood, por otra parte arguye que "el concepto de justicia de Marx no es relativista".[41] El concepto de justicia de Marx, sostiene Wood, mantiene un claro procedimiento de decisión. Cualquiera que lo emplease, llegaría a la misma conclusión con respecto a la justicia o injusticia de una acción o ins-

[36] Wood, "The Marxian Critique of Justice", p. 15.
[37] Wood, *Karl Marx*, p. 149.
[38] Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", p. 129. Ver también Wood, *Karl Marx*, pp. 144-145.
[39] Brenkert, p. 92. Hay que señalar que Brenkert discute, oponiéndose a Wood, que la libertad es un bien moral, y, como tal, el concepto de libertad le da a Marx una base para una teoría moral transhistórica no relativista.
[40] *Ibid.*, p. 93.
[41] Wood, *Karl Marx*, p. 131. Ver también Wood, "The Marxian Critique of Justice", p. 18.

titución en una sociedad particular. El procedimiento de decisión, ciertamente, es comprobar si la acción o institución en cuestión corresponde al modo de producción prevaleciente de la manera requerida. Brenkert y Wood llegan a conclusiones opuestas, en parte, al menos, porque invocan a diferentes sentidos de relativismo. Para clarificar este punto, regresaré al análisis de Harman, para ver qué le sucede a Marx en relación con las tres formas de relativismo anteriormente expuestas.

¿Es Marx un relativista moral normativo? El relativismo moral normativo, se recordará, es la doctrina que sostiene que la gente no está necesariamente sujeta a las mismas exigencias morales; que gente o sociedades diferentes pueden estar sometidas a diferentes exigencias morales. Es suficientemente claro, entonces, que la respuesta a la pregunta es afirmativa. Marx sostiene que las diferentes formaciones sociales hacen surgir diferentes sistemas morales y la gente está sujeta únicamente a esas exigencias morales que resultan del sistema moral que se ajusta a la formación social a la cual pertenecen. De acuerdo con Marx, la gente no elige las exigencias morales a las cuales está sujeta, de la manera como Harman lo deja entrever en su teoría. La moral es una función de la estructura económica de la sociedad, no de la elección inmediata de la gente. Sin embargo, según Marx, no existe un conjunto de exigencias morales objetivas, transhistóricas al cual toda persona esté sujeta, sin importar su lugar y su tiempo.

¿Es Marx, entonces, un relativista del juicio moral? Como lo explica Harman, esta forma de relativismo es una tesis acerca de la forma lógica de los juicios morales —en particular, juicios morales cuya intención es proporcionar razones morales a un agente para que haga o no haga algo. La tesis sostiene que tales juicios implícitamente se refieren a algún sistema moral o a algún conjunto de exigencias morales. Como aclara Harman, esta forma de relativismo estipula que los juicios morales internos sólo pueden hacerse adecuadamente acerca de aquellas personas que comparten la misma moral que el vocero. Parecería entonces que Marx es también un relativista de juicio moral. Marx no discute la forma lógica de los juicios morales. Dada su concepción acerca de la naturaleza de la moral, sin embargo, es plausible concluir que estaría de acuerdo en que los juicios morales son relativos de esta manera y que su empleo debería ser restringido de la manera que Harman sugiere. No tendría sentido para Marx que un miembro de una sociedad capitalista dijese a un antiguo romano, dueño de esclavos que por motivos morales debería conceder la libertad a sus esclavos. El amo de los esclavos moralmente sólo está obligado a seguir los cánones morales apropiados a su modo de producción, y de acuerdo con la moralidad de la antigua sociedad de esclavos, la esclavitud es moralmente aceptable.

Por último, ¿es Marx un relativista metaético? Esta versión del relativismo, de la manera como interpreto yo a Harman, permite que dos juicios externos morales sean ambos correctos, en relación con sus sistemas morales respectivos, y, sin embargo, prediquen propiedades morales conflictivas acerca de lo mismo. La situación aquí es complicada. El miembro de la socie-

dad capitalista adecuadamente puede juzgar que la esclavitud, por motivos morales es incorrecta, y el antiguo amo de esclavos puede juzgar, también adecuadamente, que la esclavitud es moralmente aceptable. Sin embargo, dada la concepción de la moral de Marx, el miembro de una sociedad capitalista no puede pensar que la esclavitud era incorrecta en las sociedades de esclavos, ni el romano amo de los esclavos pensar que la esclavitud sería moralmente aceptable en el capitalismo. En este sentido Wood tiene razón. Dos juicios morales conflictivos no pueden ser ambos correctos, si se relativizan de manera adecuada en una situación histórica concreta. Luego entonces, si la moral se entiende de la manera como lo hace Marx, dos juicios morales conflictivos no pueden ser ambos correctos. Concluyo, entonces, que Marx es un relativista moral normativo y un relativista de un juicio moral, pero no un relativista metaético.

Es necesario señalar un último punto acerca de Marx. Dada la concepción de la naturaleza de la moral según Marx, sería imposible para él condenar moralmente al capitalismo. Las únicas normas para tal evaluación de las que dispone como miembro de una sociedad capitalista, son aquellas que se ajustan de manera funcional al modo de producción capitalista. Pero los criterios aplicables al capitalismo son criterios que juzgan como justas las transacciones capitalistas. Marx, sin embargo, es claramente crítico del capitalismo y efectivamente lo condena. Por otra parte, es obvio también que Marx piense que el comunismo es preferible al capitalismo. Pero, según la interpretación anterior de la postura de Marx respecto de la naturaleza de la moral, Marx no puede pretender, como se esperaría de no ser éste el caso, que el comunismo es moralmente preferible al capitalismo. Cada formación social sólo puede ser juzgada por las normas morales que le corresponden. El comunismo no ofrece una forma de moral y justicia más elevada, sino sólo diferente. Estas conclusiones parecen paradójicas, si no inconsistentes. ¿Cómo hemos de entenderlas?

Para resolver este problema Wood introduce una distinción entre los bienes morales y amorales.[42] Los bienes morales son cosas tales como la justicia, el bien, la virtud y el deber. Los bienes amorales incluyen la libertad, la salud, la felicidad, la autorrealización, la prosperidad y la comunidad. Esta distinción es controvertible, y aún más controvertibles, tal vez, las decisiones respecto de dónde colocar ciertos bienes, si en una lista o en otra, o tal vez en ambas. Sin embargo, es una distinción que los filósofos morales emplean y, como alega Wood, debido a que Marx nunca señaló la distinción, "no es plausible suponer que Marx la observara..."[43] Dada esta distinción, podemos

[42] Ver Wood, *Karl Marx*, pp. 126-130, y "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", pp. 121-123. Ver también Brenkert, pp. 93-95. Respecto de una argumentación en contra de diferenciar a la libertad de la felicidad empleando la distinción entre bienes morales y no morales, ver Arneson, pp. 217-221.

[43] Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", p. 122. Como señala Wood, los filósofos con teorías morales diferentes, como Kant y Mill, invocan tal distinción. Ver Frankena, *Ethics*, para un examen de tal distinción por un filósofo moral contemporáneo, p. 62.

decir que la condenación del capitalismo por Marx descansa en el hecho de que priva a la gente de bienes amorales tales como la libertad y la felicidad, los cuales, dadas otras realidades históricas, habrían podido tener y habrían querido tener en mayores proporciones. Por otra parte, el contenido y la medición de los bienes amorales no es relativo a un modo específico de producción. Los bienes amorales tienen que ver con necesidades, intereses y potencialidades de los seres humanos a medida que se desarrollan de una forma social a la siguiente. Se basan en la antropología filosófica de Marx y en virtud de este estatus teorético los bienes amorales no engendran la misma relación con una forma social particular, como lo hacen los bienes morales.[44] Por lo tanto, no existe contradicción en Marx al decir que el capitalismo debe ser condenado por enajenar y oprimir a la gente y privarla de la felicidad, la seguridad, etcétera, y que uno no puede condenar al capitalismo por ser injusto por motivos morales. De igual manera, Marx puede basar la supuesta superioridad del comunismo en el hecho de que comprende un mayor grado de bienes amorales, aunque consistentemente mantenga que la sociedad comunista no es moralmente superior al capitalismo.

IV

Pasando a Vico ahora, debemos, como lo hicimos con Marx, ubicar su concepción de la naturaleza de la moral en el centro del contexto de su teoría de la sociedad. La teoría de la sociedad de Vico consta de dos importantes dimensiones, la histórica y la sociológica. La dimensión histórica está comprendida en su teoría de "la historia eterna ideal recorrida en el tiempo por toda nación en su surgimiento, desarrollo, madurez, decadencia y caída".[45] De acuerdo con la historia eterna ideal, todas las sociedades gentiles pasan por tres etapas distintas de desarrollo: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. El crecimiento de una sociedad desde su surgimiento hasta su caída está delineado por estas tres etapas. Un punto central a la teoría de Vico es la proposición de que existe una fase característica en el desarrollo de la mente humana que corresponde a cada una de estas tres etapas de desarrollo social. El desarrollo de la mente y de la forma de la naturaleza humana expresado de esta manera, a través de las etapas miticopoética, heroicopoética y, finalmente, el pensamiento racional, es la fuerza impulsora, subyacente de la historia. La mente humana y la naturaleza humana en general, sin embargo, sólo existen dentro de las instituciones socia-

[44] Sobre una elaboración de este punto ver Wood, *Karl Marx*, p. 128; Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", p. 122, y Brenkert, pp. 94-98.

[45] Giambattista Vico, *Scienza nuova seconda*, *Opere*, comp. Fausto Nicolini (Milán y Nápoles: Riccardo Ricciardi, 1953), párr. 245. Ver también párrs. 35, 349 y 393. La traducción inglesa es *The New Science of Giambattista Vico*, trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968). De aquí en adelante las citas de esta obra se anotarán como *C. N.*, seguido del número del párrafo común a todas las traducciones.

les y de la manera expresada por éstas, y el crecimiento de la mente se estimula y se canaliza por las instituciones sociales en desarrollo, las cuales en sí son productos de las actividades humanas. Pompa resume este punto así:

> la causa fundamental del cambio histórico es la naturaleza humana, a medida que se desarrolla en condiciones historicosociológicas. La naturaleza humana, de la cual todo surge, no es algo que pueda existir, o aun pensarse que pueda existir, separado de la red de instituciones humanas... No es algo más y por encima de las costumbres y las leyes de los hombres. Se expresa en ellas. La historia de ellas es su historia.[46]

Desde un punto de vista sociológico, la llave para comprender la sociedad es la idea de que cada etapa de desarrollo social incorpora lo que Vico llama la modificación de la mente.[47] La modificación de la mente y la forma relativa de la naturaleza humana, dan forma a todas las instituciones centrales de la sociedad y con ello unifican la sociedad en un todo coherente. Las instituciones representan las soluciones que la sociedad ha diseñado para satisfacer los intereses y las necesidades que comparten sus miembros. Tanto la naturaleza de las necesidades e intereses, como el tipo de respuestas institucionales, se entienden en los términos de un molde particular o modificación de la mente disponible a los miembros de la sociedad. El concepto del sentido común de una edad en Vico comprende el hecho de que los miembros de una sociedad compartan una perspectiva que les permita encontrar soluciones sociales a sus problemas inmediatos.[48] El sentido común es la perspectiva colectiva que opera al nivel del juicio irreflexivo, y consiste en creencias comunes y valores que se expresan tanto en el pensamiento como en las prácticas de los miembros de una sociedad. La moral es un aspecto del sentido común de una edad, y la forma específica de la moral en una sociedad es una función de la modificación de la mente que informa a esa sociedad y se encuentra incorporada en sus instituciones.

Para enfocar la concepción de la moral de Vico, examinaré el párrafo 341 de *Ciencia nueva*, el cual se encuentra en la sección acerca del método. Vico comienza el párrafo afirmando que en el corazón de los seres humanos se encuentra una naturaleza corrupta o bestial que ocasiona que sean totalmente egocentristas —en palabras de Vico, "bajo la tiranía del amor propio". Como tales, los primeros hombres de Vico —en realidad gigantes presociales, protohumanos salvajes— son incapaces de actuar por motivos de justicia, donde justicia significa tener interés en el bienestar de otros seres humanos, al menos.

[46] Leon Pompa, *Vico: A Study of the 'New Science'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 124.

[47] *C. N.*, párr. 148.

[48] Ver *C. N.*, párrs. 142, 348. El concepto de sentido común es más complejo de lo que se indica aquí. Comprende, al menos, dos niveles, lo que Pompa llama el sentido común absoluto y el sentido común relativo. El que discuto aquí es el segundo. Ver la minuciosa exposición de Pompa en el capítulo 3 de *Vico*.

Vico explica luego cómo un sentido de justicia o moral se desarrolla históricamente, dado este hecho inicial, en el "que el hombre, en su estado bestial, sólo desea su propio bien", pues

> habiendo tomado esposa y habiendo concebido hijos, desea su propio bien junto con el de su familia; pasando a formar parte de la vida civil, desea su propio bien junto con el de su ciudad; cuando su mandato se extiende a muchos pueblos, desea su propio bien junto con el de la nación; cuando las naciones se unen por guerras, tratados de paz, alianzas y comercio, desea su propio bien junto con el de la raza humana entera. En todas estas circunstancias el hombre desea principalmente su propio beneficio. Por tanto, sólo en virtud de la divina providencia, el hombre se puede mantener dentro de estas instituciones para practicar la justicia como un miembro de la sociedad, de la familia, de la ciudad y finalmente de la humanidad. Incapaz de lograr todos los beneficios que desea, es obligado por estas instituciones a buscar aquellos que son su derecho; y esto se llama justo.[49]

Este párrafo indica la complejidad del pensamiento moral de Vico. La moral es básicamente una extensión del interés propio. A medida que el hombre, por medio de su acción en las instituciones sociales en desarrollo, llega a apreciar el hecho de que comparte una identidad común de interés con algunos otros humanos, desarrolla la habilidad de actuar en el interés de estos otros y mantener su propio interés inmediato ya protegido. Esta habilidad de tomar en consideración el bienestar de otros es el meollo de la justicia. En la primera etapa de la historia humana, la edad de los dioses, las consideraciones de justicia se extienden a los otros miembros de la propia familia. En la segunda etapa, la edad de los héroes, el alcance de la justicia se amplía para incluir a los miembros de la ciudad propia. En la tercera etapa, la edad de los hombres, hay plena conciencia de que todos los seres humanos comparten intereses básicos, y se logra un sentido de justicia universal. Cada etapa comprende el interés propio, pero interés propio extendido para incluir los intereses de otros —y, por tanto, no el estrecho interés propio en el sentido de egoísmo. Se presume que en cada etapa aquellas acciones que fueran consideradas justas o injustas, morales o inmorales, cambian, o más bien aumentan en número. En la primera etapa, se podía ser rudo u hostil con una persona que no fuese miembro de la familia propia, aun robar o asaltarla, sin violar los propios principios morales. En la segunda etapa este tipo de comportamiento no sería admitido con respecto a los conciudadanos, y finalmente, en la tercera etapa, con respecto a todos los seres humanos. La naturaleza de la autoridad justa y la ley y su implantación, de igual manera variarían.

Vico, al decir que la moral es relativa a las etapas históricas; en otros términos, la moral, en tanto aspecto del sentido común, es una función de la estructura de la sociedad y la modificación mental correspondiente. Sin embargo, como se mencionó anteriormente en la exposición acerca de Marx,

[49] *C. N.*, párr. 341.

una cosa es explicar el porqué del contenido de la moral en varios puntos de la historia, y otra, muy distinta, justificar un código particular de moral como el correcto para una etapa particular de desarrollo social. De hecho, Vico en ocasiones habla como si el código moral de la edad de los hombres fuese superior al de edades anteriores y de alguna manera privilegiado. La naturaleza humana de la tercera edad, dice, es "inteligente y por tanto modesta, benigna y razonable, reconoce por leyes la conciencia, la razón y el deber".[50] La ley de esta edad es "dictada por la razón humana enteramente desarrollada".[51] Y la jurisprudencia de la edad de los hombres "mira a la verdad de los hechos mismos y benignamente somete la regla de la ley a todos los requerimientos de la equidad de las causas".[52] Esta forma de jurisprudencia es superior tanto a la jurisprudencia de la edad divina, como a la de la edad heroica, porque contempla la verdad, mientras que aquéllas sólo pueden alcanzar la certeza.[53] Por estas y otras observaciones, parece que Vico sostiene que el conjunto de principios morales correcto es el que concuerda con el sentido común racional y verdaderamente humano de la edad de los hombres. Entonces, a pesar de que podemos comprender la moral de edades anteriores y podemos comprender cómo y por qué actuaba así la gente de esas épocas, moralmente no podemos justificar sus acciones cuando violaban los principios de la tercera edad. Si esta interpretación fuese aceptada, entonces Vico no sería un relativista moral.

Quiero, sin embargo, rechazar esta interpretación. Primero que nada, la superioridad de la moralidad y la justicia de la edad de los hombres depende de la superioridad general de esa edad, dada la concepción orgánica de la sociedad. Pero no hay razón para pensar que Vico haga excepciones desde el punto de vista de la moral o desde cualquier otro con la edad de los hombres. Después de todo, esta edad tiene el potencial necesario para descender a un barbarismo de reflexión y finalmente terminar en un *ricorso*.[54] Por otra parte, hay razón para pensar que Vico en realidad prefería la edad heroica a la edad de los hombres. La edad heroica es poética, no está atrapada en el pensamiento abstracto, y, como señala Vittorio Mathieu, "no ha perdido contacto con la inspiración divina".[55] Al fin y al cabo, sin embargo, creo que este argumento es inconcluso. El asunto real tiene que ver con la naturaleza y el propósito de la moral en relación con la naturaleza humana, los intereses, las capacidades de la gente en cada una de las etapas de la historia. La moral es parte de la estructura institucional de una sociedad y a su vez es una expresión de la naturaleza humana básica y el sentido común de la gente de esa so-

[50] *C. N.*, párr. 918.
[51] *C. N.*, párr. 924.
[52] *C. N.*, párr. 940.
[53] *C. N.*, párr. 941.
[54] Ver mi ensayo "Vico and Marx: Perspectives on Historical Development", *Journal of the History of Ideas*, XLII (abril-junio, 1981): 317-331, en el que discuto sobre este punto.
[55] Vittorio Mathiew, "Truth as the Mother of History", *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comps., Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 123.

ciedad. Es decir, la moral está sumamente incrustada en la sociedad, y los principios y valores de una moral en particular sólo tienen sentido dentro del contexto de la sociedad de la cual es parte. Importar un código moral de una sociedad y emplearlo para hacer juicios morales en otra es, según mi interpretación de Vico, arriesgar a perder el sentido de la moral, y pedirle a la gente que haga o no haga algo que bien puede no comprender. Éste es el sentido de inconmensurabilidad, creo yo, que Berlin tiene en mente en la cita dada al principio de este ensayo. Vico ve la moral como una parte intrínseca de la sociedad y un sistema moral no puede ser abstraído de su contexto particular.[56] Los sistemas morales pueden juzgarse en la medida en que se ajusten a una forma particular de sociedad, pero no pueden calificarse como mejores o peores que otros.

Dada esta interpretación del pensamiento de Vico respecto de la naturaleza de la moral, y de acuerdo con las teorías de Harman, ¿es Vico un relativista moral? Igual que Marx, Vico parece ser un relativista moral normativo. La gente está sujeta sólo a las exigencias morales de su edad. A pesar de que los miembros de una sociedad en una etapa tardía del desarrollo social podían comprender el código moral y el comportamiento de la gente de una etapa anterior, no podrían encontrar el sentido moral de un código anterior. Lo verían como un código moral primitivo e inaceptable y no se sentirían sujetos a sus exigenicas morales. La gente de una etapa anterior, en cambio, no podría comprender la moral de una etapa posterior si se le presentase, ni sentiría ninguna presión de respetar las exigencias morales de la sociedad más desarrollada. No existe, entonces, para Vico un conjunto específico de exigencias morales a las cuales toda la gente esté sujeta sin importar su ubicación histórica y social. Por consiguiente, entonces Vico también sería un relativista de juicio moral. Si la moral es parte del sentido común de una edad, entonces los juicios morales internos sólo pueden comprenderse en relación con la modificación mental de esa edad. Lo que la gente considera moralmente aceptable o inaceptable, y por ende hay exigencias morales que se sienten obligados a cumplir, es parte de su sentido común. Las razones morales operan como razones para actuar sólo dentro del marco de una modificación de la mente particular. Puesto que adecuadamente se considera que los juicios internos presentan razones morales, éstos sólo pueden cumplir esta función con respecto a un sistema moral específico que, a su vez, es expresión de una modificación de la mente.

Por último, ¿es Vico un relativista metaético? De nuevo, como fue el caso con Marx, la teoría de Vico podría permitir que dos juicios morales externos fuesen ambos correctos, con respecto a sus respectivos sistemas morales, no obstante predicar propiedades morales conflictivas de lo mismo. Pero si el objeto bajo el escrutinio moral se describe de una manera apropiada a su ubicación histórica y social específica —es decir, si el objeto es descrito como un objeto dentro de

[56] No creo que las mismas consideraciones se apliquen al estatus del conocimiento o de la ciencia en Vico. Es decir, a mi entender Vico no es un relativista cognoscitivo aun si en ciertos aspectos es un relativista moral. Este tema, sin embargo, no puede desarrollarse aquí.

una sociedad, en una determinada etapa del desarrollo— entonces, los únicos juicios morales que podrían aplicarse son aquellos que se extraen del sentido común de esa etapa. Dos juicios morales en conflicto no podrían ser ambos correctos. Al menos uno de los juicios, el que se deriva de la moral de una edad diferente a la edad del objeto juzgado, no tendría aplicación real. Si éste es el caso, entonces Vico, igual que Marx, se interpreta de manera más apropiada como fuera del relativismo metaético.

Una observación final referente a Vico debe hacerse, aunque breve. En mi exposición acerca de Foot señalé que ella cree que la verdad del relativismo moral depende de que existan o no normas compartidas al mando del campo moral. Para decidir si existen tales normas, arguye ella, necesitamos investigar más la naturaleza humana y la idea de un vida humana apropiada. La teoría de Vico, como la he interpretado, toma en cuenta una variación irreductible en la normas morales. Vico, entonces rechazaría la idea de que existen normas morales compartidas del tipo que Foot requiere si el relativismo moral fuese falso. Sin embargo, Vico sostiene que una condición previa en la vida humana es el freno de las pasiones bestiales que yacen en el corazón de nuestra naturaleza. Tal freno es un prerrequisito para la posibilidad de la actividad social cooperativa. Sin la actividad cooperativa una sociedad no mantendría ni siquiera la semblanza de coherencia y orden necesarios para la continuación de su existencia. La historia humana, en tanto opuesta a todo lo bestial en tales circunstancias sería imposible. Para resolver el problema de transformar nuestras pasiones bestiales en alguna forma de virtud moral, afirma Vico, son necesarias tres instituciones sociales: la religión, el casamiento y los ritos de sepultura, que

> debieron ser dictadas a todas las naciones, pues la humanidad comenzó en todas ellas con estas tres instituciones, y por tanto deben ser muy devotamente cuidadas por todas ellas, para que el mundo no vuelva a ser un yermo bestial. Por esta razón consideramos estas tres costumbres eternas y universales como los tres primeros principios de esta Ciencia.[57]

No puedo discutir aquí acerca de la naturaleza, el estatus y la justificación de estas tres instituciones y principios dentro de la teoría de Vico.[58] Lo importante, sin embargo, es que todas las sociedades humanas deben regirse por alguna forma de religión, casamiento y ritos de sepultura; la forma específica de cada una de estas instituciones depende de la modificación mental prevaleciente en esa sociedad. Esto se saca del análisis de Vico acerca de la naturlaeza humana y de la naturaleza de una vida propiamente humana.

En conclusión, quiero sugerir que la exposición de Vico de estas tres instituciones y el papel que juegan en la vida humana puede servir como punto

[57] *C. N.*, párr. 333.

[58] Para material de discusión ver mi "The Problem of Historical Knowledge: Epistemology in the 'New Science ' of Giambattista Vico" (Tesis doctoral, Boston University, 1980), cap. IV, y Pompa, *op. cit.*, cap. 3.

de partida para el tipo de análisis que Foot supone que necesitamos si hemos de responder a la pregunta acerca de la veracidad del relativismo moral. La teoría de Vico, como hemos visto, requiere que exista cierta variación en la forma específica que estas tres instituciones pueden asumir, de acuerdo con las edades o formas diferentes de la sociedad. Sin embargo, puesto que alguna forma de estas instituciones es necesaria en todas las sociedades humanas, dada la importante tarea que desempeñan, existe un límite respecto de lo que puede considerarse como sistema moral humano. Por ejemplo, de acuerdo con Vico, un sistema que permitiese la total promiscuidad sexual, no es un sistema moral humano posible. Dada la sensibilidad de Vico a las diferencias históricas, esta limitación en los sistemas morales no nos lleva muy lejos. Permanece un relativista moral de la manera en que se expuso antes. Empero, si la búsqueda de las normas morales colectivas lograse su cometido, entonces el problema de la semejanza y diferencia histórica deberá resolverse. La sugestiva y rica exposición de Vico en *Ciencia nueva* nos enfrenta precisamente con este desafío.

En resumen, las teorías de Vico y Marx parecen tener una estructura similar en relación con el problema del relativismo moral. Las formas de relativismo moral que mi análisis ha descubierto en su pensamiento, pueden verse como una expresión de sus tendencias historicistas, como una apreciación de un irreducible elemento de particularidad histórica. Sin embargo, las teorías sociales de ambos pensadores no sólo proporcionan explicaciones sobre la naturaleza y función de la moral, sino también una descripción de los juicios morales que pueden justificadamente aplicarse en un contexto concreto dado. Esto último previene a Vico y Marx de ser relativistas morales por entero y, por tanto, impide que sus teorías caigan en muchas de las trampas que se encuentran ahí.

VICO, MARX Y HEIDEGGER*

ERNESTO GRASSI

I

REUNIR a Vico, Marx y Heidegger puede parecer arbitrario. Existe cierto paralelismo en el pensamiento de Vico y Marx; paralelismo que requiere también que el pensamiento de cada uno mantenga su distinción. El presente volumen surge de tal reconocimiento. ¿Pero, por qué ha de incluirse a Heidegger en esta exposición? Podríamos entrar en una exposición de las relaciones entre el existencialismo y el marxismo, pero no es evidente que Heidegger necesariamente tuviera parte en ella.

El propósito de este ensayo no sólo es demostrar la importancia del pensamiento viquiano en la investigación de la relación entre el marxismo y el existencialismo heideggeriano, sino sobre todo señalar cómo dentro de este problema el pensamiento viquiano asume un papel central y con éste la tradición humanística a la que Vico pertenece.

Lo que une a estos tres pensadores es su punto de partida, a pesar de que éste se lleva a cabo en tonos especulativos diferentes. Comparten la negación de la metafísica tradicional. Vico comienza con una negación de la metafísica que deduce la realidad de una primera verdad, de acuerdo con el esquema cartesiano, en función del cual la tradición humanista es refutada. Marx comienza con una negación del idealismo especulativo hegeliano, el cual deduce la realidad y la historicidad a priori de manera dialéctica. Heidegger rechaza la preeminencia del problema de lo verdadero, como la esencia del pensamiento metafísico occidental, y llega a la tésis radical del fin de esta tradición.

Vico sustituye la racionalidad cartesiana por la filosofía crítica, su teoría de los universales fantásticos (*universali fantastici*) es la fuente del devenir histórico. Marx encuentra en el trabajo —en tanto mediación de la realidad— la raíz de la historicidad. Heidegger reemplaza la metafísica tradicional, que comienza con el problema de lo verdadero, con una ontología del desencubrimiento (*Unverborgenheit*) en la cual el pensamiento imaginativo —de hecho la poesía— asume una función filosófica preeminente. De esto resulta una primera determinación que, hasta ahora, que yo sepa, no ha salido a la luz. El pensamiento viquiano —con el cual culmina la tradición filosófica humanista— revela la función original de la palabra poética, descubriendo con ello una tesis paralela a la de Heidegger, la cual desde su perspectiva expresa un rechazo al pensamiento humanista. Este rechazo se encuentra en su famosa carta a Beaufret, la cual fue por primera vez publicada por mí.[1]

* Traducido al inglés por Joseph Vincenzo.

[1] Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (Berna: Francke, 1947; 2a. ed., 1954).

Para poder comprender el valor de este problema es necesario recuperar el origen especulativo de la tesis heideggeriana de la preeminencia de la palabra poética sobre la palabra racional, la cual está enraizada en su teoría de la diferencia ontológica entre Ser (*Sein*) y Seres (*Seiendes*).

Aquí surgen dos preguntas. ¿Existe una conexión teorética entre la diferencia ontológica de Heidegger y la teoría del universal imaginativo de Vico? ¿Cuáles son las consecuencias resultantes de esto con respecto a la concepción de Marx?

II

Debemos hacer hincapié en que la metafísica cartesiana no supera el esquema del pensamiento tradicional; en la primera, la preeminencia del problema de lo verdadero finalmente gobierna, y la filosofía se concibe como una deducción racional de una "primera" verdad. Desde esta perspectiva, el intento cartesiano de refutar la filosofía tradicional —me refiero a Descartes, su enunciación en las *Meditaciones* de una nueva primera verdad, a saber, el *cogito ergo sum*, como cimentación de la deducción metafísica— se revela a sí misma como aparentemente plausible; la metafísica mantiene su carácter deductivo tradicional y se mueve exclusivamente dentro de los límites del problema de lo verdadero.

Marx critica y refuta el pensamiento dialéctico metafísico de Hegel, pero se detiene dentro del esquema del pensamiento tradicional. La teoría del trabajo como la mediación de la naturaleza, siempre presupone en su punto de partida inicial la realidad de seres (esto es, la naturaleza, el hombre, la historia y la sociedad). Vico y Heidegger plantean el problema de manera mucho más radical. ¿En qué reino original aparece el significado del trabajo, el carácter social y la historicidad del hombre? A esta pregunta Vico responde con la función original de la imaginación (*fantasia*) y con el acto ingenioso (*ingegno*). Heidegger radicalmente distingue el problema del Ser y su no encubrimiento (como la única esfera en que pueden surgir preguntas concernientes a los seres), del trabajo y la sociabilidad. Esta tesis es la que lleva a Heidegger a afirmar la originalidad de la imaginación, del pensamiento metafórico comparado con el pensamiento racional.

Precisamente por esta tesis Heidegger afirma el fin de la metafísica occidental, que siempre se mueve dentro del problema de lo verdadero y, por ende, por medio de la palabra racional. Para Heidegger, la metafísica occidental ha ignorado la pregunta sobre el desencubrimiento (*Unverborgenheit*) del Ser.

En el compendio de *El ser y el tiempo*, en el ensayo "El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento",[2] Heidegger categóricamente afirma que la filoso-

[2] Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", *On Time and Being*, trad. Joan Stambaugh (Nueva York: Harper & Row, 1972).

fía termina en la época presente.[3] Sin embargo, explica que con esta aseveración no intenta hacer un juicio puramente negativo, sino mostrar que el pensamiento occidental llega al final de toda una época de pensamiento. Así, asegura que: "El fin de la filosofía es el lugar, el lugar en el cual toda la historia de la filosofía se junta en su más extrema posibilidad."[4]

En las siguientes consideraciones me referiré a la tesis que Heidegger desarrolló en su *Introducción a la metafísica*[5] y en los volúmenes *Vorträge und Aufsätze*[6] y *En el camino al lenguaje*.[7]

El pensamiento occidental —el cual comienza con el pensamiento platónico socrático y no con el pensamiento presocrático— se inicia con el problema de los seres (*Seiendes* [entes]): la naturaleza inorgánica, las plantas, los animales y el hombre, tal como son. De esta premisa resulta la necesidad de formular la pregunta que interroga por la relación entre los seres y el pensamiento. Y de esto se deriva la preeminencia del problema de la verdad lógica dentro del campo de la filosofía tradicional.

Heidegger muestra cómo un problema más original llega entonces a ser completamente ignorado —más bien puesto en el olvido. Éste es el problema del desencubrimiento (*Unverborgenheit*), la apertura (*Offenheit*) del aclaramiento (*Lichtung*) como el campo en el que los seres originalmente aparecen. No encuentro otro término más apropiado para la palabra *Lichtung*. Vico habla de la luz (*luce*) que el hombre encuentra al desmontar los árboles del bosque. En francés existe una palabra que es perfectamente adecuada —*clairière* ("aclaramiento", "claro"). Aclarar (*lichten*) es liberar algo (*leicht*), liberar de los árboles cierto espacio en el bosque. El reino de la libertad que se genera así es el claro (*das so entstehende Freie ist die Lichtung*). Aclaramiento en el sentido de liberación y apertura, no tiene nada que ver ya sea lingüísticamente, o desde el punto de vista objetivo, con el adjetivo "luminoso" o "claro". La luz nunca crea en un bosque el claro del que estoy hablando, pues la luz presupone el acto de aclarar (*Das Licht, setzt dieses, die Lichtung voraus*). El acto de aclarar (*öffnen*) es la libertad que distingue a la luz y a la oscuridad: "El aclaramiento es la apertura para cualquier presencia o ausencia."[8]

Como consecuencia de esto el problema del *lumen naturale*, que la tradición metafísica presupone, no es un problema original, pues la luz irrumpe sólo en donde el bosque está despejado. Sólo en el reino de lo aclarado pueden aparecer las cosas, los humanos, las divinidades, las artes y con estos la historicidad de la existencia (*Da-sein*) y los problemas que le conciernen.

El problema preeminente y original no es el de lo verdadero —como la relación entre los seres y el pensamiento, es decir, entre sujeto y objeto—

[3] *Ibid.*, p. 56.
[4] *Ibid.*, p. 57.
[5] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trad. al inglés de Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1976).
[6] Martin Heidegger, *Vorträge and Aufsätze* (Tübingen: Nesk Pfullingen, 1967).
[7] Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trad. Peter Hertz (Nueva York: Harper & Row, 1971).
[8] Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", p. 65.

sino el del desencubrimiento. (Este problema es original también en el estrecho sentido histórico, en la medida en que fue el problema de los presocráticos. Heidegger demuestra esto con su interpretación de los fragmentos de Heráclito y Parménides.)

En este punto se hace manifiesta la necesidad de plantear el problema del proceso original —es decir, el cómo y el cuándo y en función de qué aparecen (*phainesthai*) los seres. Sólo a la luz de este problema es posible comprender por qué Heidegger traduce la palabra griega *aletheia* como desencubrimiento, en lugar de verdad, como tradicionalmente se ha hecho:

> No es por el bien de la etimología que neciamente traduzco la palabra *aletheia* como desencubrimiento, sino por el asunto que debe considerarse cuando pensamos lo que se llama Ser y pensar adecuadamente. Desencubrimiento es, por decirlo así, el elemento en el cual el Ser y el pensar y todo aquello que les pertenece existen juntos. La *aletheia* se nombra en el comienzo de la filosofía, pero después no se le pensó explícitamente como tal por la filosofía. Pues desde Aristóteles se convirtió en tarea de la filosofía y la metafísica pensar en los seres como tales de manera ontoteológica.[9]

Estas indicaciones revelan cómo el término heideggeriano del problema fundamental de la aclaración, de la apertura original en la cual los seres aparecen, ha sido olvidado por el pensamiento occidental. Este problema, sin embargo, coincide con el pensamiento de Vico en la *Ciencia nueva*,[10] en el cual aparece, curiosamente, aun el término "luz" (*luce*) como claro en el bosque (*schiarita nel bosco*), el único reino en el cual los seres, la ciudad, el templo y el hombre en su humanidad pueden aparecer.

III

Debemos esclarecer ahora en función de qué reflexión proclama Heidegger la necesidad de afirmar la preeminencia del desencubrimiento del Ser, sobre el problema de lo "verdadero" de los seres. Éste es el meollo del pensamiento de Heidegger, lo cual demuestra la actualidad de la tesis viquiana, según la cual la imaginación (*fantasia*), la palabra poética, metafórica, como resultado de la angustia que surge de la experiencia humana, de su propia enajenación de la naturaleza, es lo que establece el mundo humano al encender la flama sagrada para aclarar el bosque (labor de Hércules), y con ello delimitar el reino (lugar) de las instituciones humanas.

La diferencia ontológica entre Ser y seres —sólo en virtud de la cual es posible comprender la tesis heideggeriana de la preeminencia de la palabra poética, metafórica e imaginativa— está enraizada en el siguiente argumento. La naturaleza, las plantas, los animales y el hombre son formas de los se-

[9] *Ibid.*, pp. 68-69.

[10] Giambattista Vico, *The New Science*, trad. al inglés de Thomas Bergin y Max Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), p. 11, párr. 16.

res. Decimos de todos los seres que *son*. Así decimos que el hombre *es*, el animal *es*, y demás. La esencia de un ser aparece sólo a la luz de la aclaración de lo que queremos decir con el verbo "ser"; pues el ser singular puede aparecer con su significación, en función del verbo "ser".

Este argumento de Heidegger (dado en el texto de un curso que impartió en 1941 en Friburgo, y que no se ha publicado) demuestra que cada intento de identificar lógicamente —es decir, racionalmente— el Ser, lleva en sí una contradicción lógica. Con esto bastará para indicar los puntos centrales del argumento de Heidegger.

El Ser que se expresa en el verbo "es" debe entenderse como el término más fundamental a cada afirmación concerniente a los seres. Al mismo tiempo, sin embargo, esta expresión es el término más oscuro, pues cada intento por definirlo —en la medida en que se convierte en objeto de una determinación— necesariamente lo reduce a su ser. Por otra parte, es el término más general y más vacío, de otro modo no podría aplicarse a cada ser. Al mismo tiempo, él sólo es único, pues da de su esencia a todo ser determinado. Ser es el fundamento de todas nuestras afirmaciones, pues cada una encuentra reposo en ello. Pero el Ser se revela a sí mismo como el fundamento en que no podemos apoyarnos, pues se nos escapa. Cada intento por definirlo necesariamente lo reduce a un ser [ente] cambiando con ello su naturaleza de Ser.

El significado de Ser es el más olvidado, pues todos nuestros problemas concernientes a los seres ya lo presuponen. Sin embargo, como presuposición de cada afirmación, el significado es la condición de cada adjetivo respecto de los seres. Como tal, el significado de Ser siempre debe estar presente, siempre debe recordarse. En pocas palabras, la afirmación de Ser aparece como una realidad necesaria, pues es la condición de cada afirmación respecto de los seres. Al mismo tiempo, sin embargo, es su liberador, pues es el fundamento de todas las determinaciones de los seres, que abre la posibilidad de la distinción entre sujeto y objeto en virtud de la cual el sujeto puede alcanzar su propia identificación.

La necesidad de distinguir el problema del Ser del problema de los seres se extrae de la imposibilidad de definir el Ser por medio del pensamiento racional —el cual es válido dentro del reino de los seres. Heidegger desarrolla esta tesis en *Der Satz vom Grund*.[11] La interpretación tradicional del axioma lógico *nihil est sine ratione* afirma que dentro de la habilidad de pensar de los seres el Ser preside la capacidad de extraer seres del reino vacilante de la opinión (*doxa*), al darles razones. Al hacer esto uno se detiene, fija e identifica el ser singular mediante el proceso racional, según el cual la palabra racional es la única expresión adecuada. Por tanto, el principio de razón suficiente llega a ser el canon que preside el pensamiento de los seres (*Satz vom Grund als Grundsatz des Seienden*).

[11] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Tübingen: Nesk, Pfullingen, 1958).

De acuerdo con Heidegger, el principio de razón suficiente debe comprenderse de una manera más profunda:

> Sólo el ser tiene un fundamento y en verdad necesariamente es así. Sólo *es* en tanto fundamentado. El Ser [*Sein*], sin embargo, puesto que es en sí el fundamento, permanece sin fundamento. En la medida en que el Ser, en sí el fundamento, fundamenta, permite ser al ser un ser en cualquier momento dado.[12]

En otras palabras, el principio de razón suficiente, igual que la palabra Ser, no tiene la capacidad de manifestar las razones del Ser. Si interpretásemos el término Ser en este sentido, equivocaríamos la identificación del ser con el Ser. Sólo a los seres les pertenece una razón o una explicación.

Esto hace comprensible la causa por la cual el Ser no es racionalmente identificable y por qué cada tradición metafísica que comienza con un primer ser para deducir el significado de los seres, no es una metafísica original. En este punto llegamos a la tesis heideggeriana de que la palabra lógica no está originalmente abierta al Ser y, por ende, no descubre el reino en el cual los seres y sus problemas relativos pueden originalmente aparecer.

IV

Precisamente aquí se revela el diálogo esencial entre el pensamiento de Vico y el de Heidegger y la sorprendente importancia contemporánea del primero. Nos referimos en primer lugar a la tesis de Heidegger de la preeminencia de la palabra poética en su función de descubrir el Ser. En su libro *En el camino al lenguaje* Heidegger afirma: "El lenguaje es la Casa del Ser."[13] (*Die Sprache ist das Haus des Seins.*) El hombre encuentra su subsistencia existencial en la palabra, pues como asegura Heidegger: "No hay nada en donde la palabra esté ausente."[14] (*Kein Ding ist wo das Wort fehlt.*)

Comenzando con su interpretación de los fragmentos de Parménides y de Heráclito, y con el coro de la *Antígona* de Sófocles (desarrollado en su *Introducción a la Metafísica*), como en su interpretación de Hölderlin y Trakl, Heidegger categóricamente afirma que el poeta proyecta (*stiftet*) es decir, encuentra el lugar y el tiempo de la existencia (*Da-sein*). Marcuse, por ejemplo, no acepta esta tesis, pues, dado que no regresó a la diferencia ontológica que mencionamos antes, manteniendo así el *Ser y el tiempo* de Heidegger como el punto de partida fundamental para todo nuestro pensamiento moderno, sólo podía considerar la tesis heideggeriana respecto de la función de la palabra poética como una aberración desprovista de contenido filosófico riguroso.

[12] Martin Heidegger, "The Principle of Ground", trad. Keith Hoeller, en *Man and World*, vol. 7, n. 3 (La Haya: Martinus Nijhoff, 1974), pp. 217-218.

[13] Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p. 63.

[14] Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen: Nesk, Pfullingen, 1965), p. 165.

En su interpretación del coro de la *Antígona*, de Sófocles, Heidegger dice: "El hombre en *una* palabra es *denotación*, lo más extraño. Esta sola palabra comprende los límites extremos y los abruptos abismos de su ser. Tal ser se muestra sólo a la percepción poética."[15] Fuera del terror de confrontar el Ser mediante la palabra poética, emerge la polis como la apertura en la cual aparece la historicidad. Por tanto Heidegger sostiene que:

> La polis es el lugar histórico, el ahí *en* el cual, *del* cual y *para* el cual la historia ocurre. A este lugar y escena de la historia pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, los festivales, los juegos, los poetas, los pensadores, el gobernante, el consejo de ancianos, la junta del pueblo, el ejército y la flota.[16]

Con esta tesis de la preeminencia de la palabra poética Heidegger pone en claro que sólo el arte hace posible la aparición original de los seres: "Mediante el trabajo del arte en tanto ser *essent* todo lo demás que aparece y se ha de encontrar, se confirma primeramente y se hace accesible, explicable y comprensible como ser o no ser."[17]

¿Qué valor tienen estas afirmaciones de Heidegger con respecto a la comprensión de la relevancia contemporánea de Vico? Vico recobra los elementos del pensamiento humanístico. En su *Ciencia nueva* Vico no desarrolla una antropología; plantea la interrogante del desencubrimiento únicamente en el cual la historia y el hombre pueden aparecer. Se ocupa de esta pregunta como funcionamiento de un problema doble. Por una parte plantea el problema de la luz (*luce*) (Vico utiliza este término antes que Heidegger) en el cual surge la historia humana; por otra parte, plantea el problema de la función original de la palabra imaginativa.

Por el terror que invade al hombre en la experiencia de su propia enajenación de la naturaleza, éste crea y establece el primer sitio humano en su historicidad, signo (*segno*) de actividad imaginativa (*fantasia*) e ingenio (*ingegno*). Como asegura Vico:

> ...las primeras ciudades, las cuales fueron todas fundadas en campos cultivados, surgieron como resultado [de la unión] de familias que por mucho tiempo estuvieron muy aisladas y escondidas entre los sagrados terrores de los bosques religiosos. Estos [campos cultivados] se encuentran entre las antiguas naciones gentiles y, por una idea común a todos, fueron llamados *luci* por los pueblos latinos, que significa tierras quemadas dentro del cercamiento de los bosques.[18]

Para Vico, en virtud de la palabra imaginativa, el mundo humano surge como una expresión del intento original de explicar el terror de confrontar el poder de Ser que se manifiesta a sí mismo en los seres. De ahí su insisten-

[15] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, p. 149.
[16] *Ibid.*, p. 152.
[17] *Ibid.*, p. 159.
[18] Giambattista Vico, *The New Science*, párr. 16.

cia en recalcar que los filósofos y los filólogos, en su búsqueda de una primera filosofía para explicar la aparición del orden de la sociabilidad humana, debieron haber comenzado con la sabiduría poética (*sapienza poetica*) y no con una primera filosofía racional.

El pensamiento de Vico está animado por una persistente referencia al mito. Alude al mito de Hércules, que es símbolo y metáfora de la realización existencial del hombre en su surgimiento del bosque, de la naturaleza y con su búsqueda de un escampado en el bosque; el mito de Cadmio, que es una metáfora de la transformación de la naturaleza por medio del trabajo humano y la labor social; el mito de Dafne y Apolo, quien transforma a Dafne en un árbol —el siempre verde laurel—, símbolo de la vitalidad de la generación humana, el árbol genealógico.

La esencia del pensamiento de Vico no ha sido comprendida por aquellos que se niegan a descubrir la función de los universales de la imaginación como sustitutos de los conceptos racionales. Tampoco el problema esencial de Vico es meramente la historia, como en general se cree. La esencia del pensamiento viquiano emerge al reconocer —lo cual rara vez se hace— que el problema de Vico es el reino dentro del cual aparece el hombre en su concreta y total realización. En otras palabras, Vico ha reconocido que no son los seres (es decir, la naturaleza, el hombre o sus creaciones) lo que debe considerarse como el tema esencial de la ciencia nueva. Con esta percepción apunta a una manera totalmente nueva de confrontar la metafísica tradicional. Es decir, para Vico el problema de la verdad está subordinado al problema de la aparición de la realidad humana. Al irrumpir el Ser en la historicidad humana, de tiempo en tiempo, siempre en formas nuevas, se realiza a sí mismo originalmente en la palabra poética, imaginativa (*parola fantastica*), en función de la cual el mundo aparece en su significación humana. El problema para Vico es aquello que abre el reino de la sociabilidad humana, e identifica esta apertura original con la palabra metafórica poética.

V

Afirmamos que el pensamiento de Vico representa la culminación filosófica de la tradición humanística. La importancia y la validez de esta tesis sólo se manifiesta si consideramos los problemas a cuya solución los humanistas en especial dedicaron sus esfuerzos.

Entre los principales humanistas que se dedicaron a descubir el origen y la función del pensamiento imaginativo, más tarde logrado por Vico, se encuentran A. Mussato (1261-1329), principal representante del pensamiento prehumanístico. En su *Epístola*, en los capítulos IV, VII y XVIII,[19] proclama la preeminencia del pensamiento poético, y con su fecunda imaginación llama a la poesía *alterna philosophia, divina ars* y *theologia mundi*.[20] A la poesía

[19] A. Mussato, "Tragoediae duae, alia autoris poemata, Epistulae nimirum, Soliloquia, Eclogae et Fragmenta", *Epistole* (Venecia, 1636).

aquí le pertenece una función sagrada, no porque se ocupe de tesis religosas que conciernen sólo a la teología cristiana, sino porque originalmente hace que la realidad se manifieste en su calidad concreta y, de vez en cuando, diferencia la estructura de la historia. A esta realidad pertenecen varias concepciones de la divinidad, diferentes formas de sociabilidad y aún varias formas de obscenidades (*Interdum sacrae monumenta Minervae/incidit officiis atque Venus apta meis*).[21] La poesía no se ocupa de la verdad, sólo de revelar a los seres en su historicidad. Mussato insiste, por ejemplo, en la variedad y siempre nuevas representaciones de la divinidad. Consecuentemente, Dios no debe identificarse con las concepciones aisladas de la divinidad que aparecen y desaparecen de tiempo en tiempo en la historia, sino, antes bien, con el poder imaginativo de la manifestación en función de la cual la historicidad de la divinidad se muestra a sí misma de varios modos en tanto historicidad del Ser.

En la mitología poética de la antigua Grecia, Jove azota a los gigantes con su propio rayo. En el Antiguo Testamento Dios azota al hombre con la maldición de la confusión de los lenguajes (*confundit lingua Deus hic, qui fulmine jecit, qui Deus est nobis, Jupiter ille fuit*).[22] En la mitología griega los dioses juran alianza a los Styx de una manera análoga a la afirmación de Cristo de que el agua bautismal es el sacramento para nuestra entrada a la vida eterna (*in Baptismi nostrae numen consistere vitae*).[23] De la misma manera, dice Mussato, los poetas de la antigüedad *sumpsere Deum, verumque bonumque in re corporea, tamquam Deus esset in illa.*[24]

De aquí deriva la tesis de Mussato —que encontramos también en Vico— según la cual los poetas revelaron los secretos a los primeros hombres (*tecta quidem primae fudere nigmata Genti*) en la medida en que con su palabra poética (metáforas) podían reemplazar la realidad de los sentidos. Así, los poetas antiguos llegaron a ser llamados profetas.[25] (*Hique alio dici coeperunt nomine vates.*) Dado que los poetas hablan por medio de imágenes (*figmenta*), cuyo significado es metafórico, sus palabras son enigmáticas (*Nigmate maiori mystica Musa docet*).[26] Con esta transposición —a través del velo (*velame*), la corteza sensible (*corteccia sensible*)— la poesía revela el Ser.

Estas afirmaciones de Mussato provocaron la indignación de Giovannino da Mantova, predicador dominico, quien intentó demostrar cuán absurdo era en un cristiano reducir la teología a la poesía. De hecho, la tesis de Mussato invierte el *topos* medieval de la cercana relación entre la poesía y la teología, invalidando así la tesis de E. R. Curtius, según la cual sólo la postura tradicional del pensamiento medieval se reconoce en la suposición de Mussato.

[20] *Ibid.*, *Epistole*, XVIII, 61A y VII.
[21] *Ibid.*, *Epistole*, VII, 44B.
[22] *Ibid.*, *Epistole*, IV, 41A.
[23] *Ibid.*, *Epistole*, XVIII, 60F.
[24] *Ibid.*, *Epistole*, XVIII, 60F.
[25] *Ibid.*, *Epistole*, 44C.
[26] *Ibid.*, *Epistole*, IV, 41A.

Boccaccio rescata la tesis de Mussato en la *Genealogia Deorum* y trata de defender la mitología latina buscando la verdad oculta bajo el velo de la fábula poética. Dice: *fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio.*[27] Para comprender el significado de la tesis de Boccaccio, debemos tener en mente las siguientes consideraciones. El *exemplaris locutio* obtiene en la retórica una función análoga a la inducción lógica. Inducir no significa aquí extraer el elemento común de la multiplicidad; antes bien, significa recobrar la multiplicidad en la unidad que le da un sentido y en función del cual se "ilumina" a sí misma con un significado. La correspondiente *demonstrativa locutio*, de la cual Boccaccio habla en su definición de fábula, no tiene entonces un carácter lógico racional. La fábula es una develación. Nos permite ver por medio de la fabulosa "imagen ejemplar", el lugar y el tiempo en el cual los hombres, las cosas y las instituciones aparecen. Esta visión es una apariencia que se muestra de una manera fácil e inmediata y es esencialmente distinta de las visiones precedentes mediadas por el proceso racional. Por este motivo la fábula evoca un mundo, una institución, el cual manifiesta inmediatamente. Es por esto que Boccaccio puede afirmar: *non erit supervacaneum fabulas edidisse.*[28]

Para confirmar su propia tesis, Boccaccio indica que el Antiguo Testamento, tanto como el Nuevo, emplean la fábula metafórica. Así, por ejemplo, Moisés percibe a Dios en una zarza en llamas, Cristo aparece como cordero y como dragón.[29] Este reconocimiento del valor del mundo imaginativo lo lleva a la tesis de que "no sólo la poesía es teología, sino la teología es poesía".[30] A diferencia de Mussato, sin embargo, Boccaccio reconoce las consecuencias de una tesis similar desde un punto de vista cristiano. De hecho, abandona la tesis de la poesía como teología para poder diferenciar la verdadera poesía de la falsa. Identifica la verdadera poesía con la teología cristiana, es decir, con una cosa (*res*) fuera o por encima de la historicidad. Reconoce que con esta intención de legitimar la poesía —recurriendo a antiguos mitos como *velamina* de verdad— corre el riesgo también de relativizar la verdad del cristianismo. Luego entonces, renuncia tanto a la preeminencia de la poesía sobre la teología cuanto a su identidad. Este movimiento significa un regreso al pensamiento dogmático y a las principales directrices de la metafísica tradicional con la preeminencia del problema de lo verdadero.

La tesis de C. Salutati (1331-1406) es más radical. En su *De Laboribus Herculis*[31] la historicidad humana con todos sus elementos religiosos, sociales, políticos y éticos, se manifiesta a sí misma por medio de la poesía. La poesía es lo que distingue al hombre bestial del mundo del sentido.[32] Con esta tesis Salutati devela la función original de la poesía.[33] Bajo la coraza o velo de la

[27] G. Boccaccio, *Genealogia Deorum* (Bari: Laterza, 1951), p. 706.
[28] *Idem.*
[29] G. Boccaccio, *Vita di Dante* (Florencia: Barbera, 1837), pp. 5-6.
[30] *Ibid.*, p. 59.
[31] C. Salutati, *De Laboribus Herculis*, ed. B. L. Ullmann (Zurich, 1951).
[32] *Ibid.*, p. 7.

poesía, el sentido de lo real siempre diferente, se esconde. Cuando Salutati habla de verdad en esta conexión, sin embargo, no se refiere a la verdad lógica, sino a la manifestación histórica del mundo humano. Así, dice:

> Los previsores profetas (*vates*) desde lo alto de su ingenio (*ingenii altitudine*) consideraron una realidad triple con la cual adornaron la historia como con iluminaciones (*quibus sua poemata quasi luminubus exornarunt*): Dios, el mundo y las cosas vivientes (*deum, mundum et animantia*). Hicieron esto para expresar, con los seres y en los seres, la totalidad de aquello que llamamos seres (*ut per illum omnia et in illo omnia quae animalia dicimus esse dicantur*).[34]

Dentro del reino abierto de la palabra poética los dioses, las cosas y los seres vivientes aparecen con un significado que corresponde a la época. Hay un Dios único e indivisible, el cual se manifiesta a sí mismo en varios tiempos y lugares, en diferentes formas. Así, supone Salutati:

> Puesto que ellos [los poetas] reconocieron que Dios, en tanto arquitecto del mundo, ha hecho todo con una sabiduría total... y puesto que esta sabiduría no es otra cosa que la divinidad misma, dieron diferentes nombres a Dios... Por tanto, nadie puede dudar que aun con un número tan grande de divinidades, los poetas no pensaban en muchas divinidades, sino en el mismo Dios con respecto a sus diferentes funciones, lugares y tiempos (*non de pluribus sed de uno sensisse*).[35]

Por lo tanto, el diálogo entre la cosa (*res*) y la palabra (*verba*) se trata dentro del reino de la palabra poética y no en el reino de la metafísica o en una teoría del conocimiento como la que buscó Cassirer.

Esta tradición especulativa surge de nuevo en Vico, quien recapitula y vuelve a emplearla en su teoría de la función de la imaginación. Por tanto, es necesario repasar el juicio negativo que sostiene que el humanismo carecía de una filosofía afirmativa propia y que tal filosofía surgió sólo más tarde, a finales del siglo XV, con el regreso de la metafísica tradicional en sus formas platónicas, neoplatónicas y aristotélicas. Kristeller, por ejemplo, sostiene que la filosofía del humanismo sólo puede identificarse con esta forma de pensamiento.

No es necesario insistir en la referencia a los humanistas para poder ilustrar la tradición que culmina con Vico. Señalaremos solamente cómo G. Pontano (1426-1503), en su diálogo *Egidio*,[36] afirma la maravilla (*meraviglia*), el asombro (*stupore*) y el terror (*spavento*) como fuentes de poesía que despiertan las pasiones del espíritu y permiten que "la cosa surja tal como es" (*ut qualis res ipsa esset*).[37] El término poético no es, por tanto, subjetivo y arbitrario, sino, como dice Pontano, "lo que es inherente a la cosa" (*rebus ipsis inhae-*

[33] *Ibid.*, p. 8.
[34] *Ibid.*, vol. II, p. 587.
[35] *Ibid.*, vol. II, p. 588.
[36] G. Pontano, "Egidio", en *Dialoghi*, ed. G. Previtera (Florencia: Sansoni, 1943).
[37] *Ibid.*, p. 70.

rens).[38] Por ello, el término poético no debe interpretarse como una semejanza con cosas (*at noster nulla huiusmodi similitudine usus*).[39] Mediante la palabra del poeta la cosa misma aparece en sí misma y queda modelada en el verso (*velletque rem ipsam ut admirabilem, ut horroris plenam verbis suis ante oculos ponere animisque infigere ac tubae suae canorem tenere*).[40]

VI

Las indicaciones precedentes revelan la importancia del pensamiento viquiano, enraizado en la tradición humanista que Heidegger —prestando atención únicamente al sentido tradicional de humanismo— ha rechazado. Heidegger mantiene que el humanismo no es un tipo original de pensamiento y que se detiene dentro de la tradición metafísica de los seres, sin plantear el problema del Ser como desencubrimiento original del Ser. Recordemos que la postura antihumanista de Heidegger, expresada en su *Carta sobre humanismo*, dice: "El humanismo no plantea el problema de la relación del Ser con la esencia del hombre. El humanismo excluye aun la posibilidad de este problema, el cual —dada su procedencia metafísica— ignora y no comprende."[41]

Ahora articularemos las diferencias entre los tres pensadores expuestas en este ensayo. Primero Marx y Vico. Marx rechaza el apriorismo metafísico del idealismo hegeliano; es decir, el intento de deducir dialécticamente lo concreto histórico del hombre. Recordemos el argumento fundamental de Marx en contra de Hegel: "Hegel únicamente mostró la expresión lógica abstracta del desenvolvimiento de la historia, el cual, como tal, aún no es la verdadera historia del hombre."[42] Para Marx, el intento de Hegel consiste en su esfuerzo por deducir lógicamente la realidad concreta, la cual identifica con el resultado de una dialéctica de ideas. Marx señala que al desarrollar la historia como un resultado de la dialéctica de ideas, Hegel no considera los eventos históricos, sociales y políticos como frutos de la realidad del hombre concreto dentro de situaciones claramente definidas. Marx asevera que:

> Puesto que *la* verdad, como la historia [para Hegel] es un sujeto etéreo, separado de la "Masa" material, no se dirige al hombre empírico, sino a las "profundidades del alma"...no toca el *burdo cuerpo* del hombre que puede habitar en la profundidad de un sótano inglés o en la altura de un ático francés, sino "se impone" ella misma "poco a poco" a través de los intestinos idealistas del hombre.[43]

[38] *Ibid.*, p. 69.
[39] *Idem.*
[40] *Ibid.*, p. 73.
[41] Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus* (Berna: Francke, 1947; 2a. ed., 1954), pp. 63-64.
[42] Karl Marx, "Oekonomische-philosophische Manuskripte 1844, Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie", en *Karl Marx, Friedrich Engels Werke* (Berlín: Dietz, 1973-1974), p. 570.
[43] Karl Marx, "The Holy Family", en *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trad. L. Easton y K. Guddat (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967), p. 377.

De esta manera los hombres se reducen a predicados, a símbolos e instrumentos de una dialéctica de ideas sobre las que se desconoce quién las piensa realmente. Para Marx, el desarrollo de la historia humana no se encuentra en la dialéctica de ideas abstractas, sino en la transformación de la naturaleza por medio del trabajo humano, a través del cual los seres en existencia satisfacen sus necesidades. Al afirmar que el trabajo es la raíz primaria de la historicidad, Marx presupone al hombre y a la naturaleza como algo dado. De aquí deriva la preeminencia del trabajo como la mediación original de la naturaleza, con la consecuente concepción del trabajo como manera de satisfacer las necesidades humanas entendidas en su significado biológico y antropológico (es decir, nutrición, reproducción y realización social).

La afinidad de Marx con Vico, por tanto, es que Vico también rechaza cualquier metafísica que, comenzando con una primera verdad, proponga deducir una realidad a priori. Éste es el sentido de la polémica en contra del pensamiento cartesiano. La diferencia radical entre Vico y Marx es que Vico investiga el campo dentro del cual la historia surge, campo que se devela a sí mismo en la función de la imaginación (*fantasia*). Mientras para Marx la raíz de la historicidad es el trabajo, para Vico el ingenio imaginativo (*ingegnosa fantasia*) abre la posibilidad del desenvolvimiento de la historia. En función del ingenio imaginativo surgen las diferentes concepciones del trabajo, de su importancia y su propósito, y correspondientemente la estructura de la sociedad, su economía, su política y sus instituciones. Por tanto, para Vico la imaginación no es una superestructura. La pérdida de la conciencia de la originalidad del Ser tal como alcanza la plena conciencia a través de una imaginación fértil, separa al hombre de su propia raíz. Esta separación conduce a la barbarie de la razón (*barbarie della riflessione*).

Vico no comienza con seres ya dados, es decir, con el hombre, su historia o sus instituciones sociales. Antes bien, comienza con signos imaginativos (*segni fantastici*), con universales propios de la fantasía (*universali fantastici*) que son la base de la humanización de la naturaleza. Por tanto, dice: "...los primeros hombres del mundo gentil concebían ideas de cosas imaginando caracteres... se expresaban por medio de gestos u objetos físicos que tenían relaciones naturales con las ideas."[44] Y además:

> Partiendo de estos primeros hombres, estúpidos, insensatos y horribles bestias, debieron haber comenzado sus investigaciones sobre la sabiduría de los gentiles todos los filósofos y filólogos; es decir, de los gigantes... De ahí que la sabiduría poética, la primera sabiduría del mundo gentil, debió haber comenzado con una metafísica no racional y abstracta como la de los hombres cultos ahora, sino con una metafísica sentida e imaginada, como la de estos primeros hombres debió de ser, los cuales, sin la capacidad del raciocinio, eran todo robusto sentido y vigorosa imaginación. Esta metafísica fue su poesía, una facultad nacida con ellos... nacida de su ignorancia de las causas, pues la ignorancia, la madre del asombro, hizo todo maravilloso a los hombres que eran ignorantes de todo.[45]

[44] Giambattista Vico, *The New Science*, párrs. 374-375.
[45] *Idem.*

¿Cuáles son entonces las semejanzas y las diferencias entre Heidegger, Marx y Vico? Primero sus semejanzas. Los tres están de acuerdo en rechazar la metafísica tradicional como punto de partida para la concepción de la existencia (*Da-sein*). Nos hemos ya referido a la crítica de Heidegger y a su tesis acerca del fin de la filosofía occidental. Es necesario reconocer el problema de la *aletheia* como un problema del desencubrimiento del Ser, en tanto se distingue del problema de lo verdadero de los seres (la diferencia ontológica). El problema lógico de lo verdadero presupone la solución al problema de la manifestación de las verdades —qué es, cómo y dónde y en qué forma original se revela el Ser a sí mismo. Presupone el problema de la apertura (*Offenheit*), del aclaramiento (*Lichtung*) en virtud de lo cual el hombre emerge y delimita el lugar y el tiempo de su propia existencia, dentro de la oscuridad del bosque de la naturaleza. Unida a esta afinidad entre Heidegger y Vico se encuentra la afirmación de la preeminencia de la palabra poética como consecuencia de la demostración de los límites de la palabra racional, así como de la función de la imaginación, dentro de cuyo reino la significación del trabajo sale a la luz de manera distinta cada vez.

Pero, ¿cuál es la diferencia esencial entre Heidegger y Marx?; y ¿cuáles son las implicaciones críticas del primero con respecto al segundo? Fue G. Petrovic, con su libro *The Language of Heidegger*,[46] quien magistralmente esclareció este problema por primera vez.

Con su teoría de la enajenación, Marx indica el desarraigo del hombre occidental. Marx reconoce esto, igual que Heidegger, pero sin reconocer su verdadera causa. El poner de cabeza a la filosofía, que Marx creía haber logrado con su crítica a Hegel, no supera el esquema del pensamiento tradicional que comienza con el problema de los seres y las relaciones recíprocas entre el hombre y la naturaleza. Heidegger señala que Marx supuso haber desencubierto el "hombre humano" como aparece en el campo de lo social, al identificar humanidad y sociabilidad. De acuerdo con Marx, esto es así pues de esta manera se asegura al hombre el cumplimiento de sus necesidades biológicas y antropológicas inmediatas (es decir, nutrición, reproducción y sociabilidad).[47] Sin embargo, con esto, Marx no supera la esfera de un antropologismo que Heidegger caracteriza como un humanismo que inevitablemente conduce —como ya lo ha hecho— a un ideal consuntivo y tecnológico, común a las sociedades marxistas y capitalistas.

Petrovic resume e interpreta en forma penetrante la esencia de la crítica de Heidegger a esta concepción de Marx: "Con su humanismo intenta Marx superar la metafísica. Pero, dado que toda metafísica es un humanismo y todo humanismo es una metafísica, Marx también permanece (para Heidegger) dentro de la metafísica."[48] La metafísica es el pensamiento que se origina del problema de lo verdadero —es decir, la relación entre los seres. Hablando

[46] G. Petrovic, *Der Spruch Heideggers*, publicado en un volumen celebrando el octagésimo cumpleaños de Heidegger (Francfort, 1970), p. 426.
[47] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Berna: Francke, 1947).
[48] G. Petrovic, *Der Spruch Heideggers*, p. 61.

de la teoría de Marx, Heidegger señala que la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es material, "sino, más bien, en una determinación metafísica, según la cual todo lo que es al ser constituye el material de trabajo... La esencia del materialismo se esconde en la esencia de la técnica".[49]

¿Cómo hemos de comprender esta tesis? Sólo el aclaramiento (*Lichtung*) del Ser puede garantizar al hombre el enfoque del Ser en sí, que es la condición esencial de la existencia (*Da-sein*). Comenzar exclusivamente del problema de los seres implica la separación (*allontanamento*) del Ser, separación que es la verdadera fuente del desarraigo (*Heimatolosigkeit*), el olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) peculiar al hombre occidental.

Pero, ¿cuál es la relación entre esta tesis y la emergencia del ideal tecnológico y consuntivo —sea marxista o capitalista— del mundo occidental, al cual Heidegger se refiere? Si el problema de la filosofía occidental es el de los seres, el tema específico de cualquier investigación es su identificación por definición racional, definición llevada a cabo por medio de la lógica tradicional (es decir, el principio de razón suficiente). Dar razón causal de cada ser particular, la fijación de todo llega a ser presupuesto al cálculo y la disponibilidad. En consecuencia, la preeminencia del problema de la relación entre sujeto y objeto —ambos tipos de seres— se sigue. Continúa también la dominación sobre los objetos por parte del sujeto. Este último está separado de la pregunta del Ser, que implica que el hombre, "habiéndose extraviado de lo verdadero del Ser... continuamente regresa él mismo a sí mismo como un animal racional".[50]

La identidad del pensamiento lógico con la consecuente disponibilidad de seres es la premisa del pensamiento tecnológico, en tanto cálculo, dominio de seres. De ahí que continúe la preeminencia del problema del consumo. Este es el ideal social del consumismo marxista y capitalista. De acuerdo con Vico, la preeminencia del problema de lo verdadero es la fuente de la "barbarie de reflexión".

[49] Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 88.
[50] *Ibid.*, p. 89.

VICO Y MARX RESPECTO DE LA SABIDURÍA POÉTICA Y LA BARBARIE

DONALD PHILLIP VERENE

EN SU nota de pie de página sobre Vico, en el décimo tercer capítulo de *Das Kapital*, "Maschinerie und große Industrie", Marx relaciona la concepción de la historia de Vico a una concepción de la historia de la tecnología. Marx dice que John Wyatt, con la creación de su máquina de hilar, en 1735, inició la Revolución Industrial del siglo XVIII. Este comienzo se llevó a cabo "sin palabras". El propósito de Wyatt, dice Marx, era producir una máquina "para poder hilar sin dedos". En este punto Marx añade su nota de pie de página:

> Aún antes que él [John Wyatt], probablemente primero en Italia, se habían empleado máquinas para primera torsión [proceso de formar mechas de lana o de algodón], aunque también con muchos desperfectos. Una hsitoria crítica de la tecnología [*Technologie*] mostraría en qué pequeña proporción es obra de un solo individuo cualquiera de las invenciones del siglo XVIII. Tal libro no se ha publicado aún. Darwin ha atraído nuestro interés en la tecnología de la naturaleza, es decir, en el desarrollo de los órganos de plantas y animales como instrumentos productivos para sustentar la vida de esas criaturas. ¿Acaso no merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre en la sociedad, los cuales son la base material de todo tipo de organización social? Y, ¿acaso esa historia no sería más fácil de recopilar, puesto que, como Vico dice, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, pero no la segunda? La tecnología al revelar el modo cómo el hombre trata con la naturaleza, las actividades productivas por medio de las cuales sustenta su vida, pone al descubierto sus relaciones sociales y las concepciones mentales que fluyen de éstas. Toda historia de la religión que es separada de esta base material es incondicional. De hecho, es mucho más fácil encontrar el corazón terrenal de confusas formaciones religiosas por medio del análisis, que a la inversa, desarrollar sus alabadas formas celestiales a partir de formas particulares de vida existentes. Este último es el único método materialista y por tanto científico. Fácilmente se ven los defectos del abstracto materialismo científico naturalista, el cual excluye el proceso histórico de las abstractas presentaciones de sus voceros, tan pronto como se aventuran fuera de su especialidad.[1]

[1] Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, vol. 1 (Berlín: Dietz Verlag, 1973), pp. 392-393. Traducción del autor.

Ver también, Max Harold Fisch, "Vico's Reputation and Influence: In the Marxist Tradition", en The Autobiography of Giambattista Vico, trad. Max H. Fisch y Thomas G. Bergin (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975), pp. 104-107. He añadido mi traducción de las partes del pie de página que Fisch omite en su cita de ésta.

La edad de la vida tecnológica comienza con la máquina empleada como medio de producción, más que con el cuerpo y la herramienta como extensión del cuerpo. Esta transformación no se lleva a cabo en el pensamiento, sino directamente en el campo de la actividad humana. Ocurre "sin palabras", de manera anónima, por medio de la mecanización parcial del proceso de hilar "probablemente primero en Italia". Al tiempo que John Wyatt introdujo la versión definitiva de la máquina de hilar (1735), Vico introduce la versión definitiva de la *Scienza nuova* (1730). La máquina de hilar establece a las máquinas como medios de producción y define la base de la vida moderna. Vico, en su concepción de la historia, define las bases para comprenderla. La tecnología es prominente en la vida moderna. Es la forma de la vida moderna. Pero los principios viquianos a través de los cuales se podía entender la vida moderna no tienen relieve en el pensamiento moderno. Según Marx, tanto la máquina hiladora como los principios para comprender su historia surgen en tierra italiana.

Gracias al trabajo de Darwin, dice Marx, tenemos un retrato de la tecnología natural, las maneras en que los organismos sustentan su vida en relación con su medio ambiente. La comprensión histórica de cómo nosotros, como humanos, sustentamos nuestra vida es posible porque producimos nuestro mundo. Por medio de nuestra relación con nuestros alrededores naturales, podemos hacer un mundo para nosotros. Si comprendemos este proceso de la tecnología entre el hombre y sus alrededores, esta esfera de actividad, también comprenderemos nuestras concepciones mentales, las *Vorstellungen*, que fluyen de aquél. De esta manera Marx señala el sentido que da Vico al "hacer" —los hombres hacen su propio mundo por medio de su actividad real, y por esta razón pueden lograr intelectualmente un conocimiento de este mundo. La formas de la sociedad humana y las concepciones humanas están ligadas a los modos de actividad que el hombre inventa en respuesta a sus alrededores. Sus alrededores constituyen un mundo que no es de su hacer.

Si la religión ha de ser entendida como una forma de actividad humana, dice Marx, no debe simplemente ser relacionada con las necesidades humanas. Debe entenderse como algo generado por formas particulares de vida que ocurren por la relación tecnológica entre el hombre y sus alrededores. Ésta es una interpretación materialista y científica, no en el sentido de la materia en tanto causa de formas de vida, sino en el sentido de entender a la religión como un producto secundario de la actividad por medio de la cual los hombres hacen su vida en común. Lo que debe comprenderse es el curso real de estas comunidades que surgen por medio de la relación productiva entre el hombre y sus alrededores. Abordar tales actividades con principios ideológicos es producir un entendimiento metafísico abstracto. El entendimiento genuino requiere concebir el proceso histórico basado en la manera en que los hombres hacen de sus alrededores su mundo común y que veamos esto como un proceso histórico. Actuar de otra manera es tener una ciencia de palabras, una ideología, es tener al materialismo como una religión.

Marx había leído hacia 1862 la *Scienza nuova* de Vico, cuando escribió

acerca de ésta a Lassalle y Engels. Tal vez la leyó antes, impulsado por la aparición de su traducción francesa por la Princesa Belgioioso en 1844. Si la leyó en ese tiempo, la atención de Marx habría sido atraída por la idea de la historia de Vico en el periodo en que él estaba descubriendo su propia concepción materialista de la historia.[2] Su nota de pie de página sobre Vico en *Das Kapital* (1867) es el único lugar en que hace alguna observación acerca de esta idea en sus obras publicadas. Marx aborda el tema de la maquinaria y la gran industria; empieza por discutir el desarrollo de las máquinas y recuerda el clásico punto de partida de la Revolución Industrial, la máquina de hilar de Wyatt. Después considera cómo es artificial este comienzo, cómo tales invenciones son, en cierto sentido, anónimas, no el trabajo de nigún individuo por sí solo. Luego piensa en Italia, en las máquinas italianas de primera torsión, y luego en Vico. Ubica el pensamiento de Vico en una nueva luz: la *Scienza nuova* en relación con las máquinas.

Durante algún tiempo he pensado que la concepción de Vico de los *generi intelligibili*, los universales inteligibles, junto con su concepción general de la tercera edad en su *storia ideale eterna*, historia eterna ideal, contiene la base para una teoría de la sociedad tecnológica moderna. Vico no discute la tecnología de las máquinas. Concuerdo con el supuesto de que si la historia de la tecnología humana ha de escribirse, es Vico el que proporciona la base apropiada. La interrogante que deseo elaborar en este ensayo es: ¿De qué manera están alineadas o no, en la historia, las sensibilidades básicas a ella de Vico y Marx? No trato esto como versado acerca de Marx. Mi interés radica en Vico y, finalmente, mi propia sensibilidad es más viquiana que marxiana. Mi interpretación de Vico aquí se desprende de una visión total de su pensamiento, la cual he elaborado en otro escrito.[3] ¿Qué puede aprenderse al reunir a Vico y Marx en relación con la forma del mundo moderno?

Quiero centrar la discusión que sigue en dos pasajes. El primero está en la introducción de Marx al *Grundrisse*, el segundo, en la conclusión de Vico a *Scienza nuova*. Mi intención no es probar algo acerca de estos dos pensadores, sino mostrar un poco de la orientación de cada pensador, en una forma problemática, para contrastar el sentido de la historia en cada uno.

Marx dice en el *Grundrisse*:

> Es bien sabido que en el arte ciertas edades de oro definitivamente no se encuentran en relación con el desarrollo general de la sociedad, y por tanto de la base material, como si fuese el esqueleto de su organización. Por ejemplo, los griegos en comparación con los modernos, o aun Shakespeare. Con respecto a ciertas formas de arte, así aun la *epos*, se reconoce que nunca pueden ser producidas en su trascendental forma clásica mundial en el momento en que la producción de arte culmina como tal; así, dentro del dominio del arte, ciertas formas sólo son posibles

[2] Eugene Kamenka, "Vico and Marxism"; en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps. Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), p. 139.

[3] Donald Phillip Verene, *Vico's Science of Imagination* (Ithaca, N. Y. Cornell University Press, 1981).

en un estado de desenvolvimiento artístico subdesarrollado. Si éste es el caso en la relación de varios tipos de arte dentro de la esfera del arte en sí, ciertamente es menos sorprendente que éste sea el mismo caso de la relación de todo el arte con el desarrollo general de la sociedad. La dificultad existe sólo en la comprensión general de estos opuestos. Una vez especificados se explican.

Tomemos por ejemplo la relación del arte griego y luego la de Shakespeare con el presente. Es de sobra conocido que la mitología griega no sólo es el arsenal del arte griego, sino su base. ¿Acaso es posible la percepción de la naturaleza y de las relaciones sociales que yacen en la base de la imaginación griega [*Phantasie*] y por tanto de la mitología griega, con máquinas de hilar y vías de ferrocarril y locomotoras y telégrafos eléctricos? ¿En qué se opone Vulcano a Roberts y Cía., Júpiter al pararrayos, y Hermes al *Crédit Mobilier*? Toda mitología supera, ordena y forma fuerzas naturales en la imaginación [*Einbildung*] y por medio de la imaginación [*Einbildung*]; y por tanto desaparece con el dominio real de estas fuerzas. ¿Qué acontece a *fama* en la plaza de la Imprenta? El arte griego presupone a la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales, ya manufacturadas de una manera artística inconsciente a través de la imaginación común [*Volksphantasie*]. Ése es su material. No cualquier mitología, es decir, no cualquier elaboración artística inconsciente de la naturaleza (incluyendo bajo el término toda objetividad, por ende la sociedad). La mitología egipcia nunca podría ser la tierra o el vientre del arte griego. Pero al menos sería una mitología. Por tanto, en ningún caso un desarrollo social que excluye toda relación mitológica con la naturaleza, toda relación mitologizante con ella, requiere del artista una imaginación [*Phantasie*] independiente de la mitología.

Desde otro punto de vista: ¿es posible imaginar a Aquiles con la pólvora y el plomo? ¿O la *Ilíada* con la prensa o aun la máquina de imprimir? ¿Acaso no cesan necesariamente el canto y el recitar y la musa en la barra del impresor? Y por tanto, ¿acaso no desaparecen necesariamente las condiciones de la poesía épica?

Pero la dificultad de comprender esto no estriba en el hecho de que el arte griego y la *epos* estén ligados a ciertas formas de desarrollo social. El problema está en que aún nos proporcionan deleite artístico y en cierto sentido aún valen como norma y modelo inalcanzables.

Un hombre no se puede convertir en un niño de nuevo, sólo se hace aniñado. Pero, ¿acaso... no debe el hombre deleitarse con la ingenuidad del niño y esforzarse por reproducir su verdad a un nivel más alto? ¿Acaso la naturaleza del niño, con su carácter propio, no revive en cada época la verdad de la naturaleza? ¿Por qué no habría de ejercer encanto eterno la infancia histórica de la humanidad, donde más bellamente se desenvuelve como una etapa que jamás regresa? Hay niños mal alimentados y niños precoces. Muchos de los pueblos antiguos pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto de su arte para nosotros no se encuentra en oposición con la etapa de subdesarrollo de la sociedad en la cual creció este arte. Más bien, es su resultado, el cual está inseparablemente conectado con las condiciones sociales inmediatas bajo las cuales se origina, únicas por las que puede originarse, y que no pueden repetirse.[4]

[4] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 2. Auflage (Berlín: Dietz Verlag, 1974), pp. 30-31. Traducción del autor.

En *Scienza nuova* Vico dice:

> Pero si los pueblos se están pudriendo en la última enfermedad civil y no pueden elegir un monarca doméstico y no son conquistados y conservados por mejores naciones del exterior, entonces la providencia tiene a mano el remedio extremo para su extremo mal. Pues tales pueblos, como tantas bestias, han caído en la costumbre de que cada hombre piense sólo en sus propios intereses, y han llegado al extremo de la delicadeza, o más bien del orgullo, en el cual como animales salvajes, montan en cólera y atacan ferozmente a la menor incomodidad. Así, no importa cuán grande sea el tropel de sus cuerpos, viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y voluntad, en la cual escasamente dos son capaces de estar de acuerdo, puesto que cada uno sigue su propio placer o capricho. En razón de todo esto la providencia decreta que a través de facciones obstinadas y desesperadas guerras civiles, conviertan sus ciudades en bosques y sus bosques en pocilgas y madrigueras de hombres. De esta manera, a lo largo de siglos de barbarie, el moho consumirá las malhabidas sutilezas de los ingenios maliciosos [*ingegni maliziosi*], las cuales han convertido en bestias más inhumanas por la barbarie de la reflexión a los que habían sido los primeros hombres en la barbarie de los sentidos. Pues estos últimos mostraban una fiereza generosa [*una fierezza generosa*], contra la cual era posible defenderse, o huir o estar en guardia; pero los primeros, con una fiereza vil [*una fierezza vile*], tras suaves palabras y abrazos, traman en contra de la vida y la fortuna de amigos e íntimos. Por lo tanto, los pueblos que han alcanzado este grado de malicia reflexiva [*riflessiva malizia*], cuando reciben este último remedio de la providencia con el cual son aturdidos y brutalizados, se hacen sensinbles sólo a las verdaderas necesidades de la vida y no más a las comodidades, delicadesas, placeres y pompas. Y los pocos sobrevivientes en medio de una abundancia de las cosas necesarias para la vida, naturalmente se hacen sociables y al regresar a la primitiva simplicidad de los primeros pueblos del mundo, se hacen de nuevo religiosos, leales y creyentes. Por tanto, la providencia trae de nuevo entre ellos a la piedad, la fe y la verdad que son los cimientos naturales de la justicia, así como de las gracias y las bellezas del orden eterno de Dios.[5]

¿De dónde obtuvo Marx su sentido del contraste entre el mundo clásico y la tecnología de las máquinas que trajo la Revolución Industrial? Tal vez en la ciudad de Trier, su ciudad natal y de sus primeros años, en donde podía caminar de la Porta Nigra, la vieja reja sobreviviente de la ciudad romana de Treveris, al *Zollkran*, la vieja grúa de aduanas en las orillas del Mosel, a parte del ingenio del siglo XVIII, en el cual hombres pesados se colocaban en dos jaulas de ardillas de tal modo que su movimiento proporcionase la fuerza necesaria para descargar las barcas con bienes. En la trinidad de fuerzas naturales de Marx, *Tier, Wind und Wasser*, animal, viento y agua, el *Tier* es el hombre. La Porta Nigra en contraste con *Zollkran*, Vulcano en contraste con la Compañía Roberts, Júpiter en contraste con el pararrayos.

[5] Giambattista Vico, *La scienza nuova seconda*, vol. 4 de *Opere di G. B. Vico*, 8 vols. en 11 (Bari Laterza, 1911-1941), párr. 1106. El pasaje es de *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas G. Bergin y Max H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968). He hecho varios cambios en la traducción por motivos de énfasis. Las citas que siguen en el texto llevan los números de párrafos comunes a la edición Laterza y a la traducción de Bergin y Fisch.

¿De dónde obtuvo Vico su imagen de la "última enfermedad civil" de la sociedad, la tercera edad de la historia eterna ideal, la edad en que los hombres pierden su sentido de los dioses y sólo pueden pensar en términos humanos? Esta tercera edad se distingue por un ingenio malicioso, una ferocidad o salvajismo vil. Es la barbarie de reflexión (*barbarie della riflessione*). Es producto de un intelecto reflexivo que ha alcanzado el nivel de la malicia, una *reflessiva malizia*. En esta última faceta de la tercera edad de Vico, los hombres son como los hombres del nivel más bajo del *Inferno* de Dante, el grado final de la perfidia, los que violan a la propia humanidad envenenando confianzas comunes que son necesarias para la sociedad humana. Convierten su *ingegno* en *insidia*, en "tramas en contra de la vida y la fortuna de amigos". Viven como "bestias salvajes", como las tres bestias que bloquean el camino de Dante al *dilettoso monte*, en el principio de la *Divina comedia* —*lonza, leone* y *lupa*. Tratan con la lujuria, la voracidad y el engaño, perversiones que distorsionan las facultades necesarias para el *sensus communis* (párrs. 141-145) del cual depende la verdadera sociedad humana. Esta tercera edad de Vico es también, como señala Marx, la edad de la tecnología y de la máquina.

Deseo resaltar el sentido de sabiduría poética y la barbarie según Vico y Marx en los dos pasajes antes citados. Hasta ahora hemos visto los términos de Vico, no de Marx, pero que representan ideas que tienen un sentido en Marx. *Sapienza poetica*, sabiduría poética, es el término viquiano para referirse a la barbarie de los sentidos (*barbarie del senso*): el cual es salvajismo generoso, a diferencia del salvajismo vil de la barbarie de reflexión. La sabiduría poética designa a las dos primeras edades de la *storia ideale eterna*, las edades de los dioses y de los héroes. En estas edades los hombres pensaban en términos de *universale fantastici*, universales de la imaginación, o caracteres poéticos. Éstos conformaban todas las fuerzas de la naturaleza como dioses —el cielo atronador como Júpiter, la tierra como Cibeles, el mar como Neptuno (párr. 402). Marx señala: "Toda mitología supera, ordena y forma fuerzas naturales en la imaginación y por medio de la imaginación." El arte griego presupone que la naturaleza y las formas sociales se elaboran primero en la *Volksphantasie*.

La barbarie de los sentidos de Vico se refiere más directamente a la primera faceta de la *sapienza poetica* en donde los hombres formaban el mundo a través de sus sentidos, en el cual forjaban *topica sensible*, "topicos" sensoriales (párr. 495), lugares inmediatos a su flujo de sensaciones, de los que formaban imágenes del mundo con su capacidad de *fantasia*, su imaginación multicolor. Los hombres creaban lugares físicos para sí mismos con su trabajo de aclarar los bosques, espacio en el cual creaban lazos de unión por medio de lo que Marx llamaría su relación de producción con su medio ambiente. La barbarie de reflexión de Vico se refiere de modo más directo al final de la tercera edad, en la cual los hombres han perdido por completo su capacidad de *fantasia* y su sentido original de trabajo productivo como lazo comunal. Como dice Marx, la estructuración mitológica de las fuerzas naturales "desaparece con el dominio real de estas fuerzas". Para Vico, este dominio es una

pérdida de la memoria de la *fantasia*, así como de su fuerza, una pérdida del sentido herculeano del trabajo de aclarar los bosques. Es un descenso al círculo más bajo del *Inferno*.

En la concepción de la *storia ideale eterna* de Vico, cada forma de vida social está acompañada por una forma específica de pensamiento. El pensamiento de la tercera edad abstrae los géneros de los particulares. Los *generi intelligibili* de esta edad son como los conceptos de clase de la lógica aristotélica —abstraen propiedades comunes de particulares dados a los sentidos. El mundo sensible se comprende a distancia. En el mundo sensible todo se transforma con el concepto, y lo que es cognoscible en el mundo sensible es lo que puede conocerse relacionando un particular sensible con un concepto. La formación concreta del mundo a través de imágenes logradas en edades anteriores por medio de los *generi fantastici* se pierde. En esta edad el poder de la *fantasia*, de la imaginación, se limita al arte y a la esfera del sentimiento. Esta esfera es el remanente consciente de la *sapienza poetica*, excepto que aquí la *sapienza*, la sabiduría, ha sido separada de la *poetica*. El poeta no es más un hacedor (latín, *poeta*; griego, *poietes*). El poeta no crea una verdad de los sentidos o de la imagen. La verdad se asocia sólo con la fuerza del concepto, de la inteligibilidad en el sentido del símbolo abstracto. La sabiduría en sí se pierde. En su lugar se encuentra el intelecto, o en términos de Vico, la reflexión. El bosque original de árboles reales que fue el medio ambiente de los primeros hombres es reemplazado por el bosque del intelecto, del ingenio (*ingegno*), separado ahora de su lazo original con la memoria (*memoria*) y la imaginación (*fantasia*) (párrs. 699 y 819). En esta barbarie de reflexión hay un bosque de conceptos. El intelecto no tiene lugar, no tiene *topos*.

El trabajo y las actividades de la vida también se vuelven abstractas. Las pasiones pierden su función en la formación del medio ambiente; pierden su conexión con las necesidades de la vida, incluyendo la necesidad de un *sensus communis*. El *sensus communis* como base de la relación social es reemplazado por técnicas de orden social. Las pasiones se hacen refinadas y "delicadas"; se hacen introspectivas y producen un tipo de individualismo monádico. En vez de ser una fuerza de empuje en la formación de la vida a través de la *fantasia*, las pasiones apuntan hacia tramas en contra del bienestar de otros. El ingenio pierde su función de comprender relaciones metafóricas o identidades dentro del mundo de los sentidos y se convierte en la base de los esquemas de poder por encima de otros. Es un mundo de ingenio malicioso y salvajismo vil porque el sentido del mundo en sí ha sido perdido. El hombre ha perdido contacto con su cuerpo y sus sentidos porque ha empezado a emplear el poder del intelecto en el campo de la acción humana. Se trata de un mundo en el cual las máquinas en tanto medios de producción hacen sentido.

El pasaje de Marx del *Grundrisse*, aún por desarrollar, de muchas maneras es muy similar al de Vico. Marx hace una distinción entre arte directamente conectado a una base mitológica, el cual puede ocurrir en una "época trascendental, forma clásica" y el arte tal como ocurre en una etapa de desarrollo más tardía. Esto es como la distinción entre arte como *sapienza poetica*, que

está atado a la capacidad del mito de hacer mundo; y el arte que se limita a su propia esfera de realidad, separado de la *sapienza*. De acuerdo con Marx, la tecnología de las máquinas y su mundo convierte en imposible al mundo del hacer poético: "¿Acaso no cesa necesariamente el cantar y el recitar y la musa en la barra del impresor? Y, por tanto, ¿acaso no desaparecen necesariamente las condiciones de la poesía épica?"

Marx, igual que Vico, asocia la mentalidad del *epos* y del mito con la del niño. De acuerdo con Vico los primeros hombres que pensaban y actuaban en términos de caracteres poéticos, eran los niños de la raza humana. La concepción del *Volksphantasie* de Marx nos recuerda la concepción de *fantasia* de Vico como base del *sensus communis* de la raza humana. Marx sabe que una vez que se ha perdido el lenguaje del *epos*, no regresa. Se pierde como se pierde el niño en el adulto. A pesar de que los pueblos antiguos son todos niños de la raza humana, existen diferentes tipos de niños. Vico entiende que cada nación es una versión diferente de la humanidad; pero cada nación se desarrolla finalmente de acuerdo con los principios generales de humanidad expresados en la concepción de la *storia ideale eterna*. Vico y Marx sostienen que algunas formas de pensamiento surgen sólo en relación con ciertas condiciones sociales. Para ambos, los "hombres hacen su propia historia", y la hacen por medio de la transformación de su medio ambiente.

Todos éstos son puntos de comparación, pero existe una diferencia fundamental. Esta diferencia yace en la percepción del proceso histórico en Vico y en Marx y en el lugar que ocupa el arte en este proceso. En términos generales, la concepción de la historia de Vico es mítica y trágica; la concepción de Marx es racionalista y progresiva.

¿Acaso el camino entre la Porta Nigra y el *Zollkran* es el origen de la dialéctica de Marx, su primer acto dialéctico? La Porta Nigra y otras ruinas romanas son recuerdos de formas estéticas del pasado, pero estaban basadas en una forma de sociedad de esclavos, tanto como las formas del arte griego. El *Zollkran* es un símbolo de la tecnología actual de las máquinas y de la economía moderna, aunque haya sido diseñada según el primer *alter Kran*. ¿En dónde está el arte de la máquina? No hay lugar para *epos* o *fama* en la sociedad del negocio de la imprenta. A pesar de ello, las formas del arte griego, igual que la vida del niño, mantienen su atracción, nos muestran un retrato de la humanidad. La tecnología de las máquinas reemplaza la *Volksphantasie* como medio para transformar las fuerzas de la naturaleza. Pero los productos de este poder inconsciente, comunal de la imaginación —las formas del arte antiguo— pemanecen. ¿Existe acaso una forma de hacer poético que no sea siempre directa o indirectamente un intento por extraer el hacer del mundo original del mito? Si la historia ha de ser hecha por hombres para que la forma capitalista de la tecnología de las máquinas sea superada por una sociedad verdaderamente humanista, ¿de dónde surgirá la norma de lo humano?

Para Marx la historia tiene un futuro; para Vico no. Marx y James Wyatt y los inventores mecánicos del siglo XVIII tienen en común su deseo por construir mejor. Para Vico el estudio de la historia es resultado de la educación

heroica, de la mente heroica, como lo llama en *De mente heroica*.[6] Según Vico los hombres hacen historia, pero no la cambian. El transcurso de las tres edades está siempre presente; es la presencia de la providencia. Vico, sentado en su escritorio, el cual instaló como un altar en su estudio y salón de estar comunal en Nápoles, es una figura trágica. "Mastro Tisicuzzo", el señor Costal de Huesos, quien desea conocer la forma de la providencia en los cuerpos sociales de la historia —las naciones. En medio del *Inferno*, de la "última enfermedad civil", la elección es una ilusión. Los orígenes de la sociedad lo alcanzan y sucumbe. El mundo de las necesidades emerge una vez más ahora de una manera distinta, pero las cosas vuelven a empezar.

En este estado de la última enfermedad civil, la memoria de Aquiles puede mantenerse viva, con lo cual la memoria en sí misma permanece viva. La tercera etapa de la sociedad se distingue por la pérdida de la memoria y el énfasis en el intelecto, en el ingenio abstracto. Cuando la memoria de Aquiles, en tanto *universale fantastico*, se conserva viva, un sentido de lugar, de origen de la sociedad puede contraponerse a la vida moderna racionalizada sin lugar y sin memoria. Esto es un acto heroico pues mantiene abierta la posibilidad de autoconocimiento. Pero no abre la posibilidad de cambiar eventos, de construir el futuro. La historia no es una pesadilla, pero es una tragedia.

El arte antiguo del autoconocimiento de Vico, que presupone un más allá de la historia, intenta aparecer en la historia, lo cual los hombres tratan de dar forma. Esto es evidente en la luz del ojo triangular, en el frontispicio de la Scienza nuova. No creo que las posturas de Marx y Vico acerca de la religión sean tan distintas como parece a primera vista. Para Vico, como para Marx, las formas de la religión están ligadas a las formas de la sociedad. La religión es una agencia de control social. De acuerdo con Vico, es la interpretación del cielo atronador por donde Jove conduce a la ciencia de la adivinación. Las acciones de lo divino, sus signos, deben ser comprendidos. Esta capacidad de interpretar los signos de Jove es empleada por las primeras familias como parte de su poder sobre aquéllos sin linaje y sin nombres.

Esencialmente, lo que divide a Vico y a Marx es su sentido de los "alrededores". Para Marx el hombre hace su historia por medio de las tecnologías que desarrolla en relación con su medio; sus formas sociales y sus patrones de pensamiento están interconectados con aquel proceso. ¿Pero cuál es este medio de la historia? ¿Cuál es el sentido de este "medio"? Para Vico el medio de la historia es divino. Lo divino está contenido siempre en la historia de una manera trágica, pues permanece como un medio que nunca se comprende como tal en la historia, el cual sólo se percibe en su reflejo como la *storia ideale eterna*. La enajenación, para Marx, puede acompañar la relación del hombre con su medio. El arte, el hacer poético, es parte de la actividad productiva dentro de una época dada. La enajenación está dentro del mun-

[6] Giambattista Vico, *De mente heroica*, en *Opere*, vol. 7, pp. 3-20. "On the Heroic Mind", trad. Elizabeth Sewell y Anthony C. Sirignano, en *Vico and Contemporary Thought*, comps. Giorgio Tagliacozzo, Michael Mooney y Donald Phillip Verene (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1979), pp. 228-245.

do. Para Vico, el mundo en sí es enajenación. La historia es el ciclo trágico, el trabajo de lo negativo. En el extremo final del *corso*, la providencia de nuevo comienza a mostrar a los humanos las necesidades de la vida humana. Nunca estamos en casa en la historia.

La atención al sentido original mítico del símbolo da a Vico este sentido de la historia. El mito siempre trata de resaltar la realidad del dios, el cual se convierte en héroe y después degenera en hombre. El sentido de lo primordial da a Vico un sentido de lo último en la historia, un sentido de disolución en la historia, el cual en determinado momento es incorregible. Marx no principia con el dios, sino con el hombre dios. Permanece con el hombre dios, el hacedor de verdad que parte del medio inmediato. La máquina en manos del hombre dios da a la historia un futuro. El origen de la historia, la infancia, no puede repetirse. Marx no tiene la escena primordial ante sus ojos mientras trabaja; tiene al futuro. Vico siempre tiene la escena primordial en su mente —la fuerza de Jove que estremece al mundo, el mismo cielo que habla sólo a través de señales mudas. En la barbarie de reflexión se pierde este temor. No aparece una escena primordial tras el proyecto de la acción humana sobre el futuro.

La concepción de la historia en Vico y en Marx y la relación de la historia con el hacer poético no pueden resolverse en una perspectiva común. Cuando Marx conecta a Vico con la tecnología de las máquinas, y además con el sentido viquiano de la tercera edad de la historia eterna ideal, sugiere una manera de ampliar el "último mal civil" de Vico, el *ultimo civil malore*, en una teoría de nuestro tiempo. Es una época en que la *sapienza poetica* se ha perdido, igual que se pierde la niñez, y los hombres "viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y voluntad". Marx no tiene un sentido trágico. Su sentido de lo providencial no es más que la esperanza del futuro. La creencia en el progreso se conserva en el sentido de la historia de Marx. A pesar de que Marx conocía bien la poesía antigua y percibía profundamente el contraste entre aquel mundo y el mundo moderno de la máquina, fracasó en aprender la verdad de la sabiduría poética. No consideró seriamente la verdad que el mito enseña, esto es, lo que ha comenzado en un punto originario en los asuntos humanos no puede invertirse. Las condiciones de un origen eventualmente se elaboran como determinaciones de un fin. Marx no pudo comprender la verdad que Vico captó en su teoría de la historia eterna ideal, o sea que las civilizaciones y los pueblos realmente tienen origen y surgen y caen en la historia. Y esto ocurre sin consideraciones por las concepciones y planes que sus ciudadanos tengan para reformar su orden social con el fin de hacer eterna su cultura y dar un fin a la historia.[7]

[7] Este ensayo fue escrito en Trier y en Italia. Deseo agradecer a John Krois de la Universidad de Trier, por las conversaciones que tuvimos acerca de éste.

MARX Y VICO SOBRE EL MODO ORIENTAL DE PRODUCCIÓN

EMANUELE RIVERSO

MARX SOBRE ECONOMÍA PRECAPITALISTA

BERTELL Ollman abre su libro sobre *Enajenación* afirmando que "el 'marxismo' esencialmente es la interpretación de Marx del capitalismo, el resultado inconcluso de su estudio acerca de la manera en que opera nuestra sociedad, cómo se desarrolló y hacia dónde tiende".[1] Marx dedicó la mayor parte de su vida productiva a problemas relacionados con los medios, los modos y las relaciones de producción, con la esperanza de construir una teoría del capital que esclareciese la naturaleza y el origen de la producción capitalista y la sociedad capitalista. Su búsqueda se orientó de manera histórica; es decir, explicó la naturaleza del capital recurriendo a su origen. En este sentido Marx está de acuerdo con Vico en que "la naturaleza de las instituciones no es más que su surgimiento en determinadas épocas y en determinadas formas".[2]

Hay dos maneras de poder explicar genéticamente un sistema de estructuras sociales. Una, es descubrir el proceso de reproducción por medio del cual se genera la estructura en el lapso de su existencia. La segunda manera es repasar las etapas de organización social que crónicamente precedieron la aparición de su estructura. Ambos tipos de explicaciones son históricas ya que el proceso por medio del cual es perpetuada una estructura social no es menos histórico que el proceso a través del cual fue creada. El *historicismo* de Marx se ocupa de la naturaleza y el origen del capital empleando un análisis de ambos procesos. Sin embargo, el pensamiento de Marx eventualmente tomó forma de una teoría que trata más sobre la acumulación capitalista de una edad que sobre cualquiera de los modos de producción que la precedieron o las raíces que comparte con la Antigüedad.

Todo esto fue consecuencia de la urgencia de la empresa de Marx, quien se sentía presionado por la tarea de producir un conjunto de nociones adecuadas que constituyesen una interpretación fresca de las estructuras económicas y sociales.[3] Kolakowski señala que "Marx consideraba la obra de un

[1] Bertell Ollman, *Alienation, Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. ix.

[2] *The New Science of Giambattista Vico*, traducido por Thomas G. Bergin y Max H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968; de aquí en adelante me referiré a este por *C. N.*), párr. 147.

[3] *Cf.* V. L. Allen *Social Analysis. A Marxist Critique and Alternative* (Londres y Nueva York: Longmans, 1975).

economista clásico británico como un modelo de análisis sin prejuicios, esforzándose por descubrir, ajeno a todo sentimiento, los mecanismos reales de la vida social. Comprendió, ciertamente, que su doctrina estaba basada en el liberalismo económico y la creencia de que era 'natural' recompensar a los propietarios de la tierra y el capital por su participación en la producción".[4] Dado que Marx rechazó tales fundamentos, se sintió obligado a volver a analizar la naturaleza del capital y en sus difundidos escritos sobre la crítica de la economía política[5] y sobre el capital,[6] desarrolló su idea de que el valor de cambio de un artículo se sustituye por completo por la cantidad de trabajo que requiere su producción y se calcula en estos términos. El capital que se invierte en la producción no es una fuente de valor aparte que merezca su propia recompensa; es el resultado de una acumulación de plusvalía que el capitalista deduce de lo que justamente pertenece a los obreros en virtud de su trabajo.

Dado que el sistema de salarios es un elemento del modo de producción capitalista, el capital, de una manera u otra, debió haber existido desde un principio. La acumulación de la plusvalía explica la reproducción y el incremento del capital, pero no explica cómo surgen inicalmente el capital y la sociedad capitalista. Una explicación de esto último incluiría una investigación sobre la organización de la sociedad y los modos de producción que evidentemente precedieron, prepararon y al fin produjeron tanto la acumulación capitalista como la forma de la sociedad a ésta relativa. Marx ciertamente apreciaba el peso de esta pregunta y trató de esbozar una investigación de la sociedad precapitalista sirviéndose de los informes de los etnólogos e historiadores de su tiempo. Prueba de su interés en este campo puede encontrarse tanto en el *Grundrisse*[7] como en sus cuadernos etnológicos.[8]

El interés etnológico de Vico

Los intereses etnológicos de Marx igualan la preocupación de Giambattista Vico por las primeras formas de sociedad encontradas en aquellas edades que precedieron a lo que Vico llamó la "edad de los hombres". Vico se dio cuenta de que las formas más desarrolladas de cultura sólo podían explicarse a través de su nacimiento en las formas más primitivas de la vida social. Sin embargo, dado que Vico vivió un siglo y medio antes de Marx, no pudo servirse de los informes de los exploradores de los siglos XVIII y XIX. Estos infor-

[4] Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxis*, trad. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978), vol. 1, p. 270.

[5] Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (Berlín: Dietz Verlag, 1963-1968), vol. 13.

[6] Karl Marx, *Das Kapital*, vols. 23, 24 y 25 de Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*.

[7] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, ed. por Imel (Moscú: Marx-Engels-Lenin Institute, 2 vols., 1939-1941; de aquí en adelante *Grundrisse*).

[8] Karl Marx, *The Ethnological Notebooks*, ed. Laurence Krader (Assen; Van Gorgum, 1974[2], 1971[1]).

mes contenían creciente información sobre las formas de cultura en los países orientales. Sin duda, a finales del siglo XVII los doctos de Europa Occidental sabían de la existencia de pueblos y tribus en América, en África, en Asia del Este y en los países de la Europa Oriental que eran portadores de costumbres religiosas, morales y sociales profundamente diferentes de las del mundo cristiano.

Vico se preocupó por instruirse de la mejor manera que pudo sobre la naturaleza básica de estas diferencias. El hecho de que comprendiera tales diferencias es en particular evidente en la segunda edición de su *Ciencia nueva*. En los *Principi di Scienza Nuova* (1744) se hace referencia a Hugo van Linschooten (Ugone Linschotano), cuyo *Intinerarium Indicum* sobre las poblaciones de Guinea había sido publicado en La Haya en 1699, así como a José de Acosta, autor de *Historia natural y moral de las Indias* (Medina del Campo, 1591), obra que describe la vida de los indígenas del Perú y de México. Vico también se refiere a Thomas Harriot, quien publicó *A Brief and True Report* —en Londres en 1588— sobre los indios de Virginia, y a Richard Withbourne (Riccardo Waitbornio), cuyo *Discourse* (Londres, 1620) aporta información sobre el reino de Siam. La *Ciencia nueva* también incluye alusiones a Joost Schouten (Giuseffo Scultenio), cuyo *Beschrijvinge van den Conigricks Siam* (Descripción del Reino de Siam) apareció en 1636,[9] a Johannes van Laet, quien compuso *Description of New India*, en donde se presenta información sobre los habitantes del este de India conocidos por mercaderes holandeses y exploradores,[10] a Marc Lescarbot, quien en *De Francia nova* informa sobre los indios de Norteamérica, y a Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, cuya *De Historia Indica* hace un recuento de las víctimas humanas sacrificadas por los aborígenes de América.[11]

Vico no se sintió obligado a referirse una y otra vez a fuentes contemporáneas que probablemente juzgó menos confiables y de menor autoridad que las clásicas. Generalmente prefirió tomar en cuenta las vidas de los indios de América y los pueblos del Este Asiático sin indicaciones acerca de las fuentes.[12] Por desgracia la información que podía esperar de tales civilizaciones difícilmente se refería a las estructuras reales de la vida social y económica; por lo general tocaba superficialmente esta cuestión, señalando sólo aquello que pudiese impresionar a los lectores europeos por su extrañeza. Asimismo, las lenguas de estas poblaciones no eran del todo conocidas y los prejuicios religiosos impidieron a los exploradores y escritores apreciar en su totalidad el comportamiento y las creencias de las culturas distintas a las propias. Por tanto, los informes eran muy poco confiables para ser de gran interés antropológico. Pero lo que pesó más en contra de la utilidad de tales

[9] *C. N.*, párr. 337.
[10] *Ibid.*, párr. 435.
[11] *Ibid.*, párr. 517.
[12] *Princìpi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si ritruovano i princìpi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (*Scienza nuova prima, 1725;* de aquí en adelante *Princìpi di una scienza nuova*), en Giambattista Vico, *Opere Filosofiche* a cura di Paolo Cristofolini (Florencia: Sansoni, 1971), pp. 246-258, 313; *Ciencia nueva* (1744), párrs. 170, 375.

informes fue el hecho de que las civilizaciones que trataban de ilustrar no tenían cabida en la senda evolucionista seguida por las civilizaciones mediterráneas.

Vico hubiera podido aprovechar la información fresca sobre la vida de los pueblos que habitaban Asia Occidental, en particular el Creciente Fértil, Egipto, Anatolia, Irán, Turkestán y la península India. Desgraciadamente en el siglo XVII las condiciones políticas de estas tierras hacían difícil la adquisición de esta información. El Sultanato Otomano que se extendía de los Balcanes al Mar Rojo, junto con Mesopotamia y el norte de África, formaban una legítima barrera entre Europa Occidental y el Oriente. De ahí que fueran pocos los intercambios culturales y comerciales entre Occidente y Oriente. Vico, sin embargo, se dio cuenta de que no podía ignorar la vida y las civilizaciones que habían florecido en el Asia Occidental. Sabía que las estructuras sociales, las creencias y las tradiciones de estas culturas no podían considerarse como tontas o indignas de estudio. A pesar de que rechazó la doctrina humanística de *Prisca Theologia*,[13] la cual convierte a algunos hombres excepcionales de la Antigüedad en los primeros maestros de toda la sabiduría que fluía a través de las generaciones de los hombres, Vico apoyó la postura de que la profunda sabiduría antigua (*sapere riposto*) —tanto como una dotación popular (*sapienza volgare*)— venía del Oriente y fue traspasada por los fenicios y los egipcios a los griegos.[14] Acostumbraba referirse a los asirios y los caldeos —sin distinguir claramente entre ellos—[15] como sobresalientes por su sabiduría y sus logros políticos. Podría señalarse que respetaba a los egipcios por su conocimiento.[16] De manera similar, Vico respetaba a los árabes por su lengua, aunque malentendió la función del artículo arábico.[17]

El concepto de "oriental" y "asiático"

Antes de continuar con este estudio, será de utilidad considerar cómo en el lapso que separa a Vico de Marx, la categoría de *oriental* o *asiático* se definió a tal grado que Marx pudo mencionar el "modo de producción asiático" refiriéndose sólo a la región geográfica aproximada en la cual Vico había ubicado las etapas preparatorias de la civilización humana. Sobra decir que

[13] E. Riverso, "Vico and the Humanistic Concept of Prisca Theologia" en Giorgio Tagliacozzo, comp., *Vico: Past and Present* (Atlantic Highlands, N. J.: The Humanities Press, 1981), vol. I, pp. 52-65.

[14] *C. N.*, tabla cronológica y párr. 57*ss*.

[15] *The Autobiography of Giambattista Vico*, trad. Max H. Fisch y Thomas G. Bergin (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963; de aquí en adelante *Autobiography*), p. 142; *Princìpi di una scienza nuova*, pp. 179, 240, 245.

[16] *Autobiography*, p. 148; *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del "Giornale de 'letterati d'Italia"*, en *Opere Filosofiche*, pp. 147-148; *Princìpi di una scienza nuova* en *Opere Filosofiche*, p. 208.

[17] *C. N.*, párr. 462.

Oriente aquí se refiere, más que a la dirección del alba, a parte de Asia que se relaciona con las costas del este del Mediterráneo. Esto se debe al hecho de que la palabra "oriente" adquirió una denotación absoluta antes de que la esfericidad de la tierra fuese una noción de sentido común. En la Edad Media los representantes de la escuela iraní del Shi'ismo, guiada por Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî clasificaban su sabiduría como *oriental* (*ishrâcî*).[18] Consideraban a Irán como el verdadero Oriente (Ishrâq), dándole un significado a la vez geográfico, metafísico y místico. Esta postura llegó a los estudiosos de Europa Occidental durante el Renacimiento. La costa este del Mediterráneo se encontraba bajo la dominación de la cultura árabe y el Sultanato Otomano; en esta época, el Oriente llegó a incluir todo el *Dar al Islâm* (la casa del Islam) desde el Maghreb hasta las costas atlánticas de Marruecos, y desde las tierras Indias del Sultanato de Mughal a las desembocaduras del Ganges.

En los comienzos del siglo XIX algunos pensadores empezaron a especular sobre la posibilidad de rastrear la ascendencia común de aquellas estructuras sociales que aún vivían en esas tierras. Vico se había interesado en la sabiduría y en los logros políticos de los Orientales,[19] y atribuyó a Nino —supuesto rey de Caldea— el dar lugar al comienzo de la historia universal. En palabras de Vico: *avendoci Nino dato il primo incominciamento della storia universale*.[20]

Siguiendo la inclinación sociológica de su tiempo, John Stuart Mill mostró interés en la "sociedad oriental".[21] Pero de ahí en adelante, a medida que su empleo se hizo más frecuente por estudiosos, la categoría de "oriental" o "asiático" se convirtió en una simple abstracción. Se convirtió en un concepto empleado para referirse a los humanos que vivían bajo gobiernos despóticos con economías estancadas. Se consideraba que los "orientales" eran gentes que se encontraban en un estado de desarrollo más primitivo que el que habían alcanzado los pueblos de Europa Occidental. Vico, sin embargo, era demasiado complicado para valerse de tal abstracción; sus referencias acerca de la civilización oriental eran mucho más estudiadas y articuladas, a pesar de que sus fuentes eran más viejas y menos confiables.

Marx por su parte se dio cuenta, o al menos adivinó, que la concepción abstracta de oriental estaba contaminada y se apartaba de cualquier esfuerzo que intentara una descripción o un tratamiento completo de ésta. Él más bien trató de analizar las condiciones particulares de naturaleza social y económica que pudiesen sospecharse de haber contribuido a la existencia de un sistema en el cual se prefigura la forma capitalista de producción y acumulación. Lo importante para nuestra investigación es que Vico y Marx, a pesar de que no fueron engañados por ninguna categoría ficticia, ambos se dirigieron a la misma área geográfica para buscar las premisas que apoyasen una

[18] Sh. Y. Sohrawardî, *Oeuvres philosophiques et mystiques*, Bibliotheque Iranienne, 2 (Teherán-París: 1952), I, *Prolègomenes*, p. 22, texto pp. 9, 298.

[19] *C. N.*, párrs. 48, 55.

[20] *Ibid.*, párr. 55.

[21] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (Londres: Lubbock's Hundred Books, 1948), I, p. 50.

comprensión histórica de los estadios de la humanidad desarrollados por completo. ¿Fue Marx de alguna manera estimulado u orientado a este respecto por el pensamiento de Vico? ¿O su interés por el Oriente simplemente fue parte de una tendencia general europea de buscar explicaciones en el Este de lo que pasa en el Oeste? Estas preguntas probablemente permanecerán sin respuesta, ya que se desconoce hasta qué punto conocía Marx la obra de Vico. Sin embargo, sería provechoso considerar algunas preguntas más penetrantes: ¿Por qué estudiaron Vico y Marx el Oriente? ¿Qué descubrieron en la civilización *asiática*? ¿Cómo relacionaban la vida oriental con la de Occidente? ¿De qué manera son similares estas investigaciones? ¿En qué son diferentes? Estas preguntas nos llevan al meollo del asunto de este ensayo.

El método de investigación de Vico

El concepto marxiano del *modo de producción* abarca la totalidad de un sistema social considerado desde una perspectiva económica. Por tanto, una descripción del modo de producción de una sociedad dada incluiría el tipo de autoridad cuyo poder otorga tanto la organización como la distribución. A pesar de que Vico no exhibe preocupaciones económicas, no omite tales elementos cuando describe o discute la vida de un pueblo o una nación. Vico entendió la estructura social como un producto de la voluntad humana. A pesar de variar en cada hombre, la voluntad está determinada, sin embargo, por la sabiduría de la humanidad en su conjunto, de acuerdo con la utilidad o necesidad comunes a todas las naturalezas particulares de los hombres. La necesidad humana y la utilidad son las fuentes de la ley natural de la humanidad.[22] La "sabiduría de la humanidad" (*sapienza del genere umano*), que opera de acuerdo con la divina providencia, es una noción metafísica empleada por Vico como medio de aclarar su concepto de la *historia eterna ideal*.[23]

La voluntad humana se refiere a la totalidad del espectro de opciones humanas. Aunque en una pequeña escala tales opciones son impredecibles, a gran escala, bajo la presión de la utilidad, reflejan una frecuencia orientada en que se observa la acción de la providencia inmanente o sabiduría de la humanidad, origen de las leyes de los diferentes pueblos, es decir, de su estructura política y social. Esto significa que, para Vico, la historia es la formación de las naciones, así como de su estructura, como resultado de las opciones humanas, que a su vez se determinan a gran escala según las necesidades y la utilidad. De acuerdo con esto, la estructura social y política creada por las

[22] *Princìpi di una scienza nuova*, pp. 189-190: *Il fabbro poi del mondo delle nazioni... egli e' l'arbitrio umano, altramente ne' particolari uomini di sua natura incertissimo, però determinato dalla sapienza del genere umano con le misure delle utilità o necessità umane uniformemente comuni a tutte le particolari nature degli uomini; le quali umane necessità o utilità, così determinate, sono i due fonti che i giureconsulti romani dicono di tutto il diritto natural delle genti.*

[23] *Ibid.*, pp. 207, 336 *(Tavola delle discoverte generali*, I); *C. N.*, párr. 393. Ver Leon Pompa, *Vico. A Study of the 'New Science'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 97-128.

leyes son respuestas de la voluntad humana a las presiones producidas por las necesidades y utilidades. La homogeneidad de las necesidades y utilidades más fundamentales es producto de la universal inmutabilidad de la ley natural sobre la cual se basan las diferentes etapas evolutivas de la humanidad y en las que se fundan las leyes más específicas de las naciones particulares.[24] Lo *útil* es algo material que puede satisfacer alguna necesidad o deseo: *utilitates autem quae cupiditatem cient corpore constant*.[25] La justicia o la equidad es la *igualdad de lo útil* entre los hombres.[26] La sociabilidad natural de los hombres simplemente significa que "los hombres están destinados por naturaleza a compartirlo todo unos con otros de acuerdo con las exigencias de la equidad. La sociedad es una comunidad de utilidades" (comunidad).[27] Vico, por tanto, estaba más interesado en el valor de uso de los bienes que en su valor de cambio. Marx, por otra parte, dio énfasis al valor de cambio de los bienes, el cual creía medible de acuerdo con la cantidad de trabajo necesario para su producción.

La percepción de los logros orientales en Vico

De acuerdo con Vico, los orientales crearon las primeras formas importantes de vida social. Esto se debió a que lograron establecer el sentido de justicia como igualdad de utilidades, que podían obtener aquellos hombres cuyas acciones no eran guiadas enteramente por la razón.[28] Sus logros llegaron a Occidente; pero las etapas evolutivas de la humanidad, a pesar de ser las mismas tanto en Oriente como en Occidente, —*Onde si demostra che gli stessi principi ebbero le genti latine ch i greci, i fenici, gli egizi e i popoli d'Oriente*—[29] no fueron simultáneas, ya que los orientales alcanzaron la edad de los héroes, mientras que los países occidentales permanecían en la edad de los dioses.[30] Esto explica la mayor antigüedad del Hércules egipcio cuando se compara con el Hércules occidental.[31] La aparición de Hércules sobresale en el principio de la edad heroica, pues representa toda la labor esforzada requerida para lograr la primera organización sociopolítica de los hombres.[32] La etapa

[24] Giambattista Vico, *De universi iuris uno principio et fine uno* (de aquí en adelante *De uno principio*) en Giambattista Vico, *Opere giuridiche Il diritto universale* a cura di Paolo Cristofolini (Florencia: Sansoni, 1974), I, XLIV, pp. 57-59.

[25] *De uno principio*, I, XLIV, pp. 57-59.

[26] *Ibid.*, p. 59.

[27] *Igitur homo natura factus ad communicandas cum aliis hominibus utilitates ex aequo bono. Societas est utilitatum communio, aequum bonum est ius naturae: igitur homo est natura socialis.* —(*De uno principio*, I, XLV, p. 59. Ver también *Ibid.*, I, XXIV, p. 51.)

[28] *De uno principio*, I, XLIII, p. 57.

[29] *Princìpi di una scienza nuova*, p. 319.

[30] *Ibid.*: *Per quello che sopra ragionammo del propagamento delle nazioni, mentre copre l'età degli dèi a' greci, le turbolenze eroiche d'Egitto, di Fenicia, di Frigia, vi spingono le loro nazioni con Cecrope, Cadmo, Danao, Pelope nelle marine.*

[31] *Ibid.*, p. 323.

[32] *Ibid.*, pp. 324-325 y (*Tavole delle tradizioni volgari*, XV) 333; *C. N.*, párrs. 82, 196.

bestial en la cual los bárbaros seres humanos vagaban por las desoladas montañas boscosas, se superó primero en el Oriente, cuando las familias comenzaron a unirse en repúblicas y luego desarrollaron cierta estabilidad con el matrimonio.[33] También, en esta época, las primeras relaciones de producción se establecieron a medida que los héroes tomaban posesión de tierras y defendían sus cosechas contra ladrones y otros individuos, que tal vez aún no habían trascendido la etapa bestial.[34] Los logros de la edad heroica se extendieron a Occidente cuando los héroes orientales construyeron barcos y navegaron hacia las costas de Grecia e Italia.[35] A consecuencia de esto, los romanos pudieron adquirir una organización social heroica o aristocrática y lograron crear leyes heroicas que se implantaron en los países bárbaros de Occidente.[36]

El estilo de vida heroica se hizo civilizado cuando el control de producción feudal ásperamente aristocrático, en las propiedades pertenecientes a un pequeño número de familias, empezó a ser atacado por multitudes alborotadoras de *parroquianos* —es decir, trabajadores oprimidos por el árduo trabajo en las tierras de sus patrones. De acuerdo con Vico, estos motines de los *parroquianos* propiciaron la primera monarquía. En ese momento las tierras estaban parcialmente distribuidas entre los *parroquianos*, mientras la sociedad desarrollaba una estructura de dos clases —patricios y plebeyos, aristócratas y plebe— en la cual los ciudadanos permanecieron divididos pero gozaban de los mismos derechos básicos y compartían de manera más equitativa el producto de su trabajo.[37] Esta transformación de la sociedad heroica en sociedad civil fue esencialmente una remodelación de las estructuras sociales, una transformación ocasionada por las modificaciones de las relaciones, así como de los modos de producción. En tanto trabajadores de sus propias tierras, los *parroquianos* se convirtieron en libres productores. Inicialmente esto ocurrió en el Oriente, cuando Nino fundó la primera monarquía y comenzó el flujo de historia universal.[38] Esta forma de monarquía, en gran medida aún despótica y rústica, y su modo de producción, que llegó a conocerse como la estructura oriental de la sociedad, pavimentó el camino para las formas de organización sociopolíticas más refinadas que florecieron en la región occidental de Grecia, en Roma y, después de las *barbaries* de la Edad Media, en los países civilizados de la Europa moderna.

[33] *C. N.*, párr. 11.

[34] *Princìpi di una scienza nuova*, pp. 314-315; *C. N.*, párrs. 553-569. La división de las tierras, dice Vico, se hizo primero con la ayuda de la religión y con el empleo de la persuasión religiosa, con la cual se logró que la gente salvaje condescendiera en conservar los límites fijados y abandonar la *comunione bestiale* de la vida nómada y ruda; así, la agricultura fue la primera forma de producción que ocasionó que la gente se hiciera sedentaria y se sometiera a la autoridad de despóticos soberanos apoyados por la autoridad religiosa. Ver también *Princìpi di una scienza nuova*, p. 214.

[35] *C. N.*, párr. 22. De acuerdo con Vico en la Edad Bestial no existían navíos y los humanos se desplazaban sólo por tierra.

[36] *Princìpi di una scienza nuova*, p. 327; *C. N.*, párr. 27.

[37] *Ibid.*, p. 224; *De uno principio*, I, CV-CIX, pp. 127-131.

[38] *C. N.*, párr. 55.

La concepción del "modo de producción oriental" en Marx

El abismo que existe entre el pensamiento de Vico y el de Marx es en gran parte una consecuencia de una sugerencia hecha por Adam Smith[39] —y discutida y mal tratada por David Ricardo—[40] según la cual el *valor de uso* debe distinguirse del *valor de cambio* y que este último se mide según el trabajo necesario para su producción o "la faena y el esfuerzo de obtenerlo".[41] Mientras que a Vico no le preocupaba la cantidad de trabajo invertido en el producto y concebía las relaciones y los *modi* de producción por los bienes creados o adoptados en uso por diferentes grupos sociales, Marx analizaba la explotación del trabajo en sus diferentes formas sociales, formas que hicieron surgir la acumulación precapitalista en las sociedades asiáticas y la capitalista en el mundo occidental.

La explotación capitalista y la acumulación son productos del trabajo asalariado; pero ¿qué decir de la acumulación precapitalista? Marx se había propuesto estudiar este tema presuponiendo cierta equivalencia entre la relación de esclavitud prevaleciente en Grecia y Roma en la Antigüedad, la relación servil en la Edad Media y el tipo de relación prevaleciente en los reinos orientales.[42] Por lo tanto, se encontraba inclinado a considerar la acumulación capitalista como predicha, de un modo particular, por el despotismo de estas monarquías.

El carácter fundamental de este despotismo no significaba para Marx lo mismo que para Vico. Para Vico significaba el logro de un equilibrio entre aristocracias y plebeyos; para Marx era la consecuencia de tener un monarca como el propietario mayor de la tierra y de tener un régimen que concedía al monarca posesión exclusiva del producto excedente de las tierras labradas por sus súbditos, los cuales vivían en pequeñas comunidades sin propiedad privada.[43] La acumulación de este producto excedente —lo mismo que la acumulación del producto del trabajo esclavizado y del trabajo servil— vino a dar en el amontonamiento de tesoros, propiedades, y riquezas que se convirtieron en capital tan pronto como se emplearon, por medio del sistema de salarios, en la explotación del trabajo.[44]

Para Vico las relaciones de producción —ejemplificadas por las sociedades

[39] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, comps. R. H. Campbell, A. S. Skinner y W. B. Todd. Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith (Oxford: The Clarendon Press, 1976), pp. 44-45.

[40] David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (Londres: Dent & Sons, 1973).

[41] Adam Smith, *op. cit.*, p. 47.

[42] Karl Marx, *Grundrisse*, pp. 187-188, 363-376, 389.

[43] *In asiatischen Gesellschaften, wo der Monarch als der exclusiver Besitzer des Landsurplus products erscheint, entstehe ganze Städte, die au fond nichts als wandelnde Lager sind, durch den Austausch seiner Revenue mit den free hands, wie Steuart sie nennt. In diesem Verhältnis ist nichts von Lohnarbeit, obgleich es in Gegensatz zur Sklaverei und Leibeigenschaft stehen kann, nicht muss, denn unter verschiedenen Formen der Gesamtorganisation der Arbeit wiederholt es sich immer* —*Grundrisse*, p. 371.

[44] *Ibid.*, p. 364.

orientales que estaban emergiendo de la etapa heroica a la etapa civil— se apoyan principalmente en la transformación de los *parroquianos* en pequeños propietarios. Para Marx, sin embargo, el *modo oriental de producción* no admite la propiedad privada, las tierras poseídas por los individuos que las habitaban. El propietario de las tierras es la comunidad, la aldea local que representa al monarca, quien de hecho es la autoridad extendida y último propietario de la tierra.[45] El producto excedente usurpado de la comunidad por el monarca no pretendía ser un pago por la función administrativa o protectora desempeñada por él, sino que simplemente se concebía como una renta pagada al propietario de la totalidad meramente porque las tierras en cuestión le pertenecían. Por tanto, esta forma de renta de la tierra puede concebirse como el primer ejemplo de sustracción gratuita del producto del trabajo de los trabajadores que en sí eran libres. En la explotación del trabajo obligado —esclavitud y servilismo— el propietario es dueño de todo lo que producen sus trabajadores.

La sustracción de la plusvalía de los trabajadores en el sistema de salarios estaba anunciada por esta forma de renta de la tierra. De acuerdo con Marx, la vida en las aldeas en la sociedad oriental o asiática, en la que los monarcas extorsionan la renta sin dar algo a cambio, hace de cada aldea una unidad económica sumamente cerrada. Esto, por ejemplo, explica su retraso y su fragilidad.[46] Como Lawrence Krader ha señalado, la autoridad del monarca en tal sociedad, era imaginada por Marx como una personificación de la comunidad regional más alta que es el Estado: "La inferencia es la siguiente: con la ausencia de la propiedad privada, la comunidad es el propietario de la tierra; el Estado se reconoce como propietario y, por tanto, es una comunidad mayor... El Estado existe como una Persona, y el trabajo excedente se cede a ésta en forma de tributo y en forma de trabajo en común para el déspota real y para el Dios."[47]

El interés etnológico de Marx

La concepción en Marx de la estructura y la ubicación histórica de la sociedad Oriental no surgió totalmente madura de su fantasía: fue el producto de su vasto conocimiento histórico y etnológico. Igual que Vico, Marx estaba presto a tomar cualquier información que pudiese de fuentes clásicas o modernas. Su investigación sobre los principados danubianos, su estudio de las comunidades de campesinos eslavos, germanos, irlandeses, indios, chinos y sudasiáticos, su correspondencia con Vera Zasulich,[48] la información etnológica incluida en *El capital*, la introducción que preparó para la *Crítica de la*

[45] *Ibid.*, pp. 375-395.
[46] Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production* (Assen: Van Gorcum, 1975), pp. 131-132.
[47] *Idem.*
[48] Karl Marx, *Correspondence with Vera Zasulic* en *Marx-Engels Archiv*, 1926, I, pp. 309-342 (D. Rjazanov, comp.).

economía política,[49] y el *Grundrisse*, son muestra de que conocía bien la literatura etnológica de su tiempo. Son de interés particular los *Cuadernos* que escribió entre 1880 y 1882, en donde comenta las obras etnológicas de Morgan, Phear, Maine y Lubbock.[50] Estas obras, que se encontraban entre los trabajos antropológicos más importantes de la época, no sólo sirven de marco de referencia a Marx, sino que también las estudia de manera crítica. Como Krader señala:

> los cuadernos no deben entenderse como aglomeraciones fortuitas; se hallan como puntos nodales en los cuales las ideas relacionadas unas con otras se analizaron en varios estudios, tal vez no como líneas de asociación en general, sino en lo particular. Empezando con el estudio de la sociedad primitiva, conducen a la evolución de la sociedad y, a juzgar por su yuxtaposición, a los problemas del colonialismo y el progreso tecnológico en la agricultura.[51]

Vico no aceptó las posturas sobre la evolución, sugeridas, a veces, en sus fuentes, pero sí utilizó su informes al formular su *Ciencia nueva* sobre la *Naturaleza común de las naciones*. Marx tampoco endosó con carácter científico el lado especulativo de las doctrinas de Lubbock, Morgan, etcétera —doctrinas que encierran autosatisfacción con la forma de civilización alcanzada por la sociedad burguesa en el siglo XIX y que insinuaba una justificación de la explotación colonialista en el Oriente y en las naciones primitivas.

El estudio y discusión de Marx acerca del trabajo de los etnólogos terminó con su muerte en 1883, pero los cuadernos que dejó muestran cómo sus posturas sobre el tema se encontraban aún fluctuantes. Dado que había abandonado la postura hegeliana de que la antropología era finalmente una ciencia especulativa, se encontraba listo para mejorar y retocar su concepción desapasionada del desarrollo histórico de la humanidad.

CONCLUSIÓN

La comparación del interés etnológico de Vico y Marx —al menos como se presenta en este ensayo— necesita ampliarse de una manera más detallada. La meta aquí meramente ha sido la de esclarecer algunos rasgos de su pensamiento que son útiles para comprender sus posiciones y metodologías res-

[49] La introducción a *Zur KritiK der politischen Ökonomie*, escrita en 1857 no la publicó Marx con la *Kritik*, sino apareció por vez primera en *Neue Zeit*, marzo de 1903, bajo el cuidado de Karl Kautsky.

[50] Karl Marx, *The Ethnological Notebooks*, *op. cit.* Los trabajos estudiados por Marx incluyen Lewis Henry Morgan, *Ancient Society* o *Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877); John Budd Phear, *The Aryan Village in India and Ceylon* (1880); Henry Summer Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* (1875); John Lubbock (Lord Avebury), *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Conditions of Savages* (1870).

[51] Lawrence Krader, *Introduction to K. Marx. The Ethnological Notebooks*, *op. cit.*, p. 7.

pectivas. Ambos están de acuerdo en la importancia de las investigaciones etnológicas para la comprensión histórica del mundo humano. Ambos adoptan la idea de que la comprensión del mundo humano debe apoyarse en un estudio de las condiciones materiales que en las distintas edades determinaron la satisfacción de las necesidades fundamentales. Ambos buscaron en países orientales las condiciones socioeconómicas que prepararon el camino para la etapa evolutiva que alcanzó la humanidad en los tiempos modernos. Ambos se inclinan por una antropología basada en los hechos y no, como fue el caso de Marx en sus años de juventud, en especulaciones abstractas. Ambos están de acuerdo que la etapa verdaderamente humana del desarrollo se alcanza sólo dentro de las colectividades particulares cuando al aparecer grupos de intereses conflictivos emerge la función mediadora del Estado. Pero están en desacuerdo sobre el destino final de esta conflictiva condición. Tal condición, según Marx, debe superarse en una etapa de reconciliación; de acuerdo con Vico, debe evolucionar en formas más y más refinadas de vida civil para que el *aequum* como *aequalitas utilitatum* se logre mejor.

Es posible que la concepción de Vico parezca mucho menos abstracta y utópica que la de Marx. El hecho de que el pensamiento de Vico sea más concreto ilustra el hecho de que Vico tenía mayor interés en el goce de los bienes (*utilitates*) que en el trabajo y los instrumentos empleados en su producción: valor de uso es sin duda más concreto que valor de cambio, especialmente cuando este último se concibe de manera abstracta como "trabajo".[52] Sin embargo, la noción de valor de cambio es el pilar de todo el sistema marxiano. La función de la forma de sociedad asiática u oriental, como precursora de la modernidad en Occidente, se aborda de manera diferente en ambos pensadores. Marx enfoca la actividad productiva y sus condiciones, y de esto hace depender todos los aspectos de la vida. Vico, sin embargo, al hacer hincapié en la organización de la justicia y la promulgación de las leyes, describe una imagen más equilibrada del todo.

Los recientes desarrollos de las investigaciones y estudios de etnología, arqueología y antropología positiva nos permiten estar conscientes de la dificultad de rastrear cualquier perfil general del devenir de la humanidad, ya sea en tiempos pasados o recientes, ya sea en países de Oriente o de Occidente. Sin embargo, los comentarios de Vico y Marx respecto del así llamado modo de producción oriental o asiático, debido a su perdurable valor, son sumamente estimulantes y merecen la seria atención de aquellos estudiantes que no desean sumergirse en la masa informe de los meros hechos.

[52] Bertell Ollman (*Alienation, op. cit.*, p. 174) sugiere que no fue culpa de Marx sino de la sociedad (la sociedad capitalista) haber tomado el concepto de trabajo en abstracto; sea como sea, la metodología de Marx está profundamente condicionada por el empleo de esta abstracción.

NATURALISMO EN VICO Y MARX: UNA TEORÍA DE LA ENTIDAD POLÍTICA

JOHN O'NEILL

> POR naturaleza la mente humana, en virtud de los sentidos se inclina a verse a sí misma de manera externa, en el cuerpo, y sólo con gran dificultad logra comprenderse a sí misma por medio de la reflexión. Este axioma nos da el principio universal de la etimología en todos los lenguajes: Las palabras son trasladadas de los cuerpos y de las propiedades de los cuerpos para expresar las contribuciones de la mente y el espíritu.[1]

Vico y Marx son dos de los más grandes naturalistas. Y por el mismo motivo son dos de los más grandes humanistas. Hoy día tal afirmación parecería paradójica en la medida en que nada amenaza tanto al humanismo como los métodos naturalistas de las ciencias humanas y sociales en su adopción de un cientificismo universal. Vico y Marx, sin embargo, rechazaron tanto el materialismo como el idealismo en virtud de su concepción inadecuada de la historia del hombre compuesta por un elemento mental y un elemento sensible. En palabras de Marx:

> Pero el hombre no sólo es un ser natural, es un ser natural humano. Esto significa que es un ser que existe para sí mismo, por ende un ser especie que debe confirmarse y ejercitarse a sí mismo como tal en su ser y en su conocimiento. Así, los objetos humanos no son objetos naturales de la manera inmediata en que se presentan, como tampoco el sentido humano en su existencia puramente objetiva, es sensibilidad y objetividad humana. Ni la naturaleza humana en su aspecto objetivo o en su aspecto subjetivo es de inmediato adecuada al ser humano. Y como todo lo natural debe tener un origen, el hombre también tiene su proceso de origen: la historia, la cual, sin embargo, puede ser conocida por él, por lo cual es un proceso de origen consciente que se trasciende a sí mismo. LA HISTORIA ES LA VERDADERA HISTORIA NATURAL DEL HOMBRE.[2]

En otra parte hemos mostrado cómo Marx está en deuda con Vico por su concepción del "hombre natural", y la descripción radicalmente historizada del desarrollo de los sentidos humanos.[3] En este ensayo proponemos

[1] Vico, *Ciencia nueva*, párrs. 236-237.

[2] Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", en *Karl Marx Early Texts*, trad. y comp. David McLellan (Oxford: Basil Blackwell, 1971), p. 169.

[3] "On the History of the Human Senses in Vico and Marx", en *Vico and Contemporary Thought*, comps. G. Tagliacozzo, D. P. Verene y M. Mooney (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1979), Pt. II, pp. 179-186.

aceptar el argumento de Habermas[4] según el cual el naturalismo de Marx no alcanza la trascendencia histórica implícita en éste porque Marx no distingue en forma suficiente el nivel de lenguaje y praxis comunicativa del nivel de la economía. Por lo tanto, fracasa en fundamentar la convertibilidad de la experiencia histórica y la reflexión histórica —*verum et factum convertuntur*—, cayendo en un naturalismo economicista ajeno a su propio humanismo.[5] Pero mientras que Habermas también considera que el naturalismo de Vico está enteramente suscrito por la providencia y, por ende, está privado de cualquier reflexión emancipadora, nosotros trataremos de demostrar en este ensayo cómo la filología de Vico puede desarrollarse con el fin de obtener una concepción subversiva de la economía poética, es decir, de la entidad política.

Para Marx la entidad política integral es un fenómeno pre y post-histórico. Así, en el periodo histórico el hombre natural de Marx sirve más bien de principio crítico para pensar y repensar los fundamentos de la sociedad y la economía política. Mientras que la metodología naturalista de Marx se enfoca en el análisis del proceso económico y tiende, como sugiere Habermas, a ignorar el nivel del proceso comunicativo, pensamos que el naturalismo filológico de Vico evita la degeneración lingüística que caracteriza todas las economías políticas científicas. De ahí que conserve el lenguaje radicalmente subversivo de la entidad política como una fuerza esencial en la lucha contemporánea entre el humanismo y el cientificismo.

Vico fundamenta las ciencias humanas en la historia de la entidad política del mundo.[6] No podemos insistir, como lo amerita, en la originalidad de los gigantes de Vico (*grossi bestioni*). Los filósofos han estado parados de cabeza —ya sea Platón o Descartes. Éste es el meollo de la *Ciencia nueva* como antropología fundamental. Ciertamente, esto es inseparable del método filológico de Vico, de su arqueología literaria, con la cual elimina las acumulaciones filosóficas del racionalismo para revelar un materialismo originario como única base posible de nuestra humanidad civil. Por muy grande que sea el ingenio de pensadores posteriores, se encuentran en una línea histórica necesaria junto con el ingenio fundador de esa corpórea imaginación ejercitada por los primeros hombres, que eran dominados por sus cuerpos, como fuentes generativas de todas relaciones, conceptos y generalizaciones. Éste es el fundamento histórico del sentido común considerado como un logro esencial para cualquier unidad mayor de la humanidad, proseguida como una empresa reflexiva de la razón y de la moral. Por la misma razón, la lógica que comprende proporciona la base científica para la *Ciencia nueva* misma, para sus axiomas e hipótesis, para su método comparativo, para cada prueba de las verdades de su postulada historia

[4] Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trad. al inglés de Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 62-63.

[5] Respecto a las ideas de Habermas sobre la relación entre Vico y Marx ver en particular su *Theory and Practice*, trad. al inglés de John Vierbel (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 242-252.

[6] John O'Neill, *op. cit.*, Pt. II, pp. 179-186.

eterna ideal. Por consiguiente, nuestros gigantes no son criaturas alegóricas. Los primeros hombres dieron al cielo atronador un gran cuerpo como el suyo e hicieron a Jove su dios, soberano de todos los hombres, fuente de todas las cosas. Unidos bajo la soberanía salvadora de Jove, pudieron entonces establecer las primeras comunidades humanas —bajo una ley vulgar, de modo religioso y sin las nociones de la filosofía. La entidad política, por ende, proviene de estas primeras entidades torpes que se atemorizaban de sus propias ideas fantásticas, de espantosas religiones, terribles poderes paternales y abluciones sagradas. A estos torpes antecesores debemos la cimentación de la armonía:

a) en nosotros mismos, nuestra mente y cuerpo,
b) en nuestras familias.

> Los héroes aprendieron con sentido humano esas dos verdades que constituyen el todo de la doctrina económica y que fueron conservadas en dos verbos latinos *educere* y *educare*. De acuerdo con el uso más común prevaleciente, el primero de estos verbos se aplica a la educación del espíritu y el segundo a la del cuerpo. El primero, según una metáfora conocida, fue transferido por los filósofos naturales a la creación de las formas de la naturaleza. Pues de cierta manera la educación heroica inició la formación del alma humana que había estado totalmente sumergida en los enormes cuerpos de los gigantes, e igualmente hizo surgir la forma del cuerpo humano mismo, en sus justas dimensiones, partiendo de los desproporcionados cuerpos de los gigantes.[7]

Toda política está en deuda con las bases corpóreas de la economía poética. En primera instancia, nuestros gigantes dan prioridad a la mente y a la imaginación sobre el corazón y las pasiones bajas y, dada su carencia de escritura, fundan las artes de la humanidad en la invención y el juicio de acuerdo con los particulares de sus experiencias. De ahí que toda la humanidad posterior esté en deuda con la metafísica vulgar de la primera incorporación mediante la cual nuestros gigantes se hicieron proporcionales al marco humano educando a sus cuerpos para adaptarlos a las instituciones básicas de la humanidad civil-religión, matrimonio y sepultura.

> Pero estos primeros hombres, que más tarde se convirtieron en los príncipes de las naciones gentiles, debieron haber hecho su pensamiento bajo el fuerte impulso de las pasiones violentas, tal como las bestias. Por lo tanto, debemos proseguir de la metafísica vulgar, tal como encontraremos que fue la teología de los poetas, y buscar con su ayuda ese terrible pensamiento de alguna divinidad que impuso forma y medida a las pasiones bestiales de estos hombres y las transformó en pasiones humanas. De este pensamiento debió haber surgido el impulso propio a la voluntad humana de controlar los impulsos impresos en la mente por el cuerpo, así como de acallarlos del todo, como corresponde al hombre sabio, o al menos encaminarlos para un mejor uso, como corresponde al hombre

[7] *C. N.*, párr. 520.

civil. Este control sobre los impulsos de sus cuerpos es ciertamente un efecto de la libertad de la elección humana y, por ende, de la libre voluntad que es el hogar y sello de todas las virtudes, por sobre todas, de la justicia.[8]

Vico conserva el principio poético a través del cual se forma la naturaleza del hombre y, a su vez, conforma la naturaleza de Dios, hasta donde el hombre puede conocer algo de ésta. El hombre de Vico canta a la naturaleza desde sus inicios en ella. Por lo tanto, escucha su estar en la naturaleza y en sí mismo. Esto, además, es una necesidad social. Los sonidos de la naturaleza son la inspiración de los sonidos y cantos de los primeros hombres en la sociedad humana. El lenguaje, la música y la sociedad son elementos coetáneos de la encarnación del hombre: "De ahí que la costumbre romana mencionada por Cicerón, según la cual los niños aprendían la Ley de las Doce Tablas cantándola *tamquam necessarium carmen*, como canción obligada."[9] Y antes, los rapsodas viajaban de ciudad en ciudad, en Grecia, cantando los libros de Homero; pues en la Odisea se dice que un buen narrador es el que cuenta el cuento como un cantante entre los hombres del círculo. La poesía homérica, por tanto, reunía una comunidad de hombres que se deleitaban con construcciones sonoras moldeadas para el oído y la voz humana, así como para el ojo humano. Pues, ciertamente, los hombres se reúnen en donde otros hombres cantan y hablan.

Vico justamente reúne a los primeros hombres bajo los truenos de Jove. Sin lenguaje o ideas, sin sacerdotes o filósofos, los hombres, "bestias estúpidas insensatas y horribles", sólo podían describir el trueno y el rayo mediante sus propios rugidos y gritos. Y así recorrieron ellos la tierra —el descubrimiento más seguro de la *Ciencia nueva*, en tanto *ciencia* y no como su mera poesía. El descubrimiento de los orígenes poéticos de la humanidad es el descubrimiento más seguro de una ciencia renovada cuya humanidad incorporada lo defiende de anacronismos racionalistas. Los procedimientos analíticos críticos del método filológico de Vico separan la poesía de la ciencia para conservar la verdadera historia de su unidad y su distinción como modificaciones de una mente encarnada:

Todos los filósofos y filólogos debieron haber comenzado sus investigaciones acerca de la sabiduría de los antiguos gentiles, de estos primeros hombres, bestias estúpidas, insensatas y horribles; es decir, de los gigantes, en el sentido propio en el que acabamos de considerarlos... Y debieron haber comenzado con la metafísica que busca sus pruebas no en el mundo externo, sino dentro de las modificaciones de la mente de aquel que medita. Ya que, puesto que este mundo de naciones ciertamente ha sido hecho por los hombres, sus principios debieron haber sido buscados dentro de estas modificaciones.[10]

[8] *C. N., Ibid.*, párr. 340.
[9] *C. N., Ibid.*, párr. 469.
[10] *C. N., Ibid.*, párr. 374.

El poder científico de la *Ciencia nueva* yace en la calma con la que mide y recupera la distancia entre la ciencia y la poesía, como modificaciones fundamentales de la mente humana y los sentidos. Por esta razón los gigantes de Vico ni son invenciones de una imaginación sentimentalista, ni ficciones de una ciencia objetiva para la cual la historia no es más que su propio artefacto. Antes bien, son los agentes naturales de una historia que es inteligible mediante nuestro esfuerzo por interpretarla y escucharla como propia, y que es, por tanto, parte de esa tradición continua de elocuencia que marca lo mejor del humanismo. Luego entonces, la historia viquiana es en sí una institución civil inseparable de las modificaciones de la mente y el cuerpo del hombre que son la historia del hombre creándose a sí mismo. Por la misma razón sólo podemos recuperar el cadáver de la historia mediante el método filológico crítico de la *Ciencia nueva* con la que aprendemos a descifrar los "tres lenguajes" del hombre junto con sus respectivas formas de vida política, legal y nacional:

> Para resumir, un hombre es, propiamente sólo mente, cuerpo y habla, y el habla se ubica como si estuviese a la mitad entre el cuerpo y la mente. De ahí que, haciendo honor a lo justo, lo certero comenzó en tiempos mudos con el cuerpo. Luego, cuando los así llamados lenguajes articulados se inventaron, lo cierto alcanzó forma de ideas hechas por fórmulas habladas. Y finalmente, cuando nuestra razón humana se desarrolló plenamente, llegó a su fin en cuanto a lo verdadero en las ideas mismas con respecto a lo que es justo, como se determina por la razón de acuerdo con las circunstancias detalladas de los hechos.[11]

Los hombres hablan de manera diferente en las distintas épocas. Pero los hombres que hablan bien, lo hacen en todas las edades, dondequiera que existan todavía quienes amen la elocuencia y desprecien la soledad del alma que invade la retórica vacía y la propaganda de masas. Lejos de encerrarnos en un relativismo lingüístico, la retórica "romana" de Vico es la afirmación sonora de la vida colectiva hecha razonable y continua bajo la ley.[12] La elocuencia es indispensable para la verdadera organización política, y, por tanto, es inconcebible que la sociedad humana haya emergido del temor tácito del individualismo hobbesiano o del discurso cartesiano abstraído de las preocupaciones civiles. En verdad la filosofía moderna del lenguaje vive fuera de la propia capital moral del lenguaje retórico que suprime y, sin embargo, supone en la comunidad. En pocas palabras, Vico comprendió que la integridad de la sociedad civil descansa en los corazones de los hombres y no sólo en su mente. Por tanto, el lenguaje y la elocuencia son esenciales para la ley y la política y éstas nunca podrán alcanzar la categoría de ciencias. Carentes de un método filológico adecuado, Descartes y Hobbes no pudieron cimentar la filosofía y la ley propiamente como ciencias universales de bienes-

[11] *C. N., Ibid.*, párr. 1045.

[12] Michael Mooney, "The Primacy of Language in Vico", en *Vico and Contemporary Thought*, Pt. I, pp. 191-210.

tar público que, sin embargo, no son por completo trascendentes con respecto a los contextos y particularidades de su propia historia local y natural. La organización política se conserva por la devoción de sus orígenes y una constante recopilación y traducción del pasado para alcanzar un futuro habitable. En este sentido, entonces, el método de Vico se basa en un naturalismo situado e incorporado que por entero se opone al empleo reductivo y anacrónico del naturalismo de la tradición utilitaria de la ley de las ciencias sociales.

Los hombres de Vico aprenden a buscar la verdad antes que la utilidad. La circulación de la verdad, de acuerdo con las reglas cartesianas de la claridad es, sin embargo, algo distinto de la adquisición social e histórica de las artes de aprender la verdad. El conocimiento no puede reducirse a prácticas profesionales de ciencia y lógica; debe incluir todos los modos de razonar del sentido común, legales e históricos, la evidencia, la conjetura y la refutación. Todos los hombres están provistos de cierta habilidad para aprender la verdad. Ésta es una tarea histórica, legal y pedagógica que no puede ser abrogada sin sufrir graves consecuencias civiles, en favor de procedimientos racionalistas de filosofía y ciencia —o ciencias sociales con bases similares. Así, Vico anticipa una distinción posterior en la teoría de producción marxiana, a saber, la distinción entre:

a) la producción social de la utilidad,

b) la producción social de la verdad.

Igual que Habermas y Apel,[13] Vico insistió mucho antes en la prioridad de la sociedad de la verdad (*societas veri*) sobre la sociedad de uso (*societas aequibono*). Habermas y Apel han apoyado el comunicativo a priori como medida correctiva del naturalismo economista de Marx. Como Vico, consideran que las bases de la razón y la moral son propiamente logros lingüísticos o retóricos de la comunidad humana y, como tales, no se pueden reducir a los mismos principios de asignación de racionalidad instrumental que pueden regir la economía y sus ciencias aplicadas.[14] En pocas palabras, Vico anticipa el giro de la atención contemporánea sobre el lenguaje y el razonamiento práctico como instituciones básicas humanas cuya reconstrucción analítica puede proporcionar las bases de una sociedad razonable.

No debe olvidarse que la *Ciencia nueva* fue creada con la intención de provocar un efecto práctico o emancipatorio. Primero que nada, en tanto ciencia de las modificaciones de nuestra mente, entra en la sabiduría de estas prácticas; pero no simplemente como una filosofía especulativa de la historia. Esto último descuidaría las preocupaciones "republicanas" de Vico. En otras palabras, la *Ciencia nueva* no pretende permanecer como pieza de razonamiento abstracto divorciada del contexto prudencial y moral de la acción civil y de la comunidad. La ciencia moderna debe su fuerza peculiar a su con-

[13] Karl-Otto Apel, "The Communication Community as the Transcendental Presupposition for the Social Sciences", en su *Towards a Transformation of Philosophy*, trad. al inglés de Glyn Adey y David Frisby (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1980).

[14] John O'Neill, *Making Sense Together: An Introduction to Wild Sociology*. (Nueva York: Harper & Row, 1974).

travención del sentido común.[15] Pero las ciencias humanas no pueden ser similarmente abstraídas del sentido común sin ocasionar la ruina de la comunidad. Antes bien, necesitamos diferenciar las comunidades y el conocimiento humano, e integrarlas en una sola política en la cual la sabiduría de los gobernantes se fundamente en el sentido común de la gente sobre la cual gobierna y de la cual depende, tal como la mente y la imaginación están enraizadas en el cuerpo humano. Los gobernantes de hoy, sin embargo, no se privarían de la ayuda técnica de las ciencias nacionales instrumentales. Esto es un hecho. Por tanto, no podemos ni separar ni subordinar de ninguna manera las ciencias humanas y naturales como meras digresiones de la política moderna. Lo cual debe ser contrarrestado en la ideología o en la retórica falsa de la tendencia de convertir en ciencia la vida política y socioeconómica. En resumen, necesitamos conservar las artes clásicas de la retórica en la medida en que éstas crearon la capacidad de hacer juicios con respecto a las particularidades y las generalidades de la experiencia comunal. El lado práctico de *Ciencia nueva* es, por tanto, la demanda de una pedagogía política que pueda hacer crecer la fructuosa unión de la razón y el sentido común a través de la división entre la experiencia y el conocimiento público.[16] Éste es el intento subversivo de la *Ciencia nueva* con respecto al modernismo de Descartes y Hobbes; es la base de la alianza de Vico con los *grossi bestioni* en contra de la vanidad (*boria*) de los nuevos gigantes de la ciencia moderna.

La dinámica de las transformaciones sociolingüísticas de la conciencia humana según Vico han sido formuladas brevemente como sigue:

> En otras palabras, la analogía afirma simplemente las siguientes semejanzas genéricas entre transiciones en sociedades y transformaciones tropológicas del habla:
>
> 1. La transición de las identificaciones metafóricas, mediante el nombramiento de la realidad externa en términos extraídos de las ideas más particulares y más sensibles referentes a las partes del cuerpo y los estados emocionales a reducciones metonímicas es análogo a la transición del mando de los dioses al mando de las aristocracias;
> 2. la transición de las reducciones metonímicas a construcciones sinecdóquicas de enteros por partes, de géneros por especies, etcétera, es análoga a la transición del mando aristocrático al mando democrático, y
> 3. la transición de construcciones sinecdóquicas a afirmaciones irónicas es análoga a la transición de democracias gobernadas por la ley a sociedades decadentes cuyos miembros carecen de respeto por la ley.[17]

[15] Edmund Husserl, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, trad. David Carr (Evanston, I11.: Northwestern University Press, 1970).

[16] John O'Neill, "The Mutuality of Accounts: An Essay on Trust", en *Theoretical Perspectives in Sociology*, comp. Scott G. McNall, (Nueva York: St. Martin's Press, 1979), pp. 369-380.

[17] Hayden White, "The Tropics of History: The Deep Structure of the *New Science*", en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comps. Giorgio Tagliacozzo y Donald Phillip Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), p. 78.

El método sociofilológico de Vico, cuya práctica es potencialmente subversiva, puede verse como el de una comunidad basada en la ciencia, si lo consideramos como técnica crítica y reconstructiva para llegar a términos con los planteamientos dominantes de la administración e interpretación de la sociedad moderna. Así, es común a todas las formas del cientificismo recopilar la historia humana como el desarrollo del conocimiento experimental científico cuyos principios universales, su habilidad de aprender de errores y su escepticismo esencial son considerados como rasgos normativos y constitutivos de una sociedad liberal y abierta. De acuerdo con esta metáfora científica integral, es posible hablar de reformas sociales como "experimentos" y de considerar la administración científica de la reforma social como un experimento continuo dirigido sin intrusión de valores o ideologías. Por tanto, la filosofía de la ciencia, sin tomar en cuenta lo que concierne al sentido y las apariencias de las prácticas reales de la comunidad de la ciencia, se emplea para generar una metáfora maestra de la sociedad liberal abierta y experimental, cuya salud se encuentra en la abstención de todo valor ideológico y de malas interpretaciones del conocimiento; que de lo contrario conducen a las sociedades al totalitarismo.[18] En resumen, el racionalismo crítico podría exigir para sí un estatus evolutivo recapitulado en su propia historia narrativa de la subordinación de los sentidos a la mente, de la homeopatía a la alopatía, y el rechazo de todo valor particularista y procedimientos de conocimiento en favor de una comunidad de realización universalista, racionalmente instrumental. Extendido de esta manera, el empleo metafórico y sinecdóquico de la lógica de la investigación científica como sociología de la propia comunidad, presupone convertirse en una ironía reflexiva. Los problemas sociales no se definen de la misma manera que los problemas científicos; el cambio social no se puede reducir a la historia de la ciencia, así como esta última tampoco puede separarse de los cambios sociales que han acompañado el desarrollo de la ciencia. En síntesis, como diría Vico, existe una barbarie de reflexión científica más grave que la primera barbarie de nuestros ancestros. Necesitamos, entonces, escuchar de nuevo, revisar nuestros separatismos, ocuparnos de nuestros dualismos y replantear la entidad política en términos de esa metáfora tan corpórea de la unión de los miembros de la sociedad y la integración de todos sus miembros sin importar su capacidad de intelecto, de sensibilidad, de trabajo y de sentido común.

Consideramos que nuestra extensa metáfora de la entidad política proporciona una especificación inicial de los dos axiomas básicos de Vico respecto a la hermenéutica crítica de las instituciones políticas:

I. El sentido común es juicio sin reflexión, compartido por toda una clase social, todo un pueblo, toda una nación, o la raza humana en su totalidad.[19]

II. Las ideas comunes que se originan entre pueblos que se desconocen entre sí, tienen una base común de verdad.[20]

[18] H. T. Wilson, *The American Ideology. Science, Technology and Organization as Modes of Rationality in Advanced Industrial Societies* (Londres: Routledge y Kegan Paul, 1977).

[19] *C. N.*, párr. 142.

[20] *C. N.*, párr. 144.

Desde este punto de vista, la entidad política requiere escenarios para el mutuo ejercicio de la responsabilidad de las comunidades de las ciencias sociales y naturales, dentro del más amplio marco de la comunidad democrática en la práctica del sentido común político y legal. La metáfora de la entidad política, dentro del marco de las ideas de Vico, reemplazaría por tanto la metáfora científica en el lenguaje muy figurado de la política. De esta manera podríamos restablecer las funciones políticas de la retórica en la defensa racional del conocimiento y los valores relativos a los tres dominios básicos de la entidad política, que diferenciamos como sigue:

	Niveles	*Instituciones*	*Discurso*
	(I) entidad biológica	familia	bienestar
Cuerpo	(II) entidad productiva	trabajo	expresión
Política	(III) entidad libidinal	personalidad	felicidad

Cada uno de los tres niveles de la entidad política está representado por una institución característica, que a su vez tiene asignado un dominio propio de discurso. A pesar de que los distintos campos institucionales y de discurso de la entidad política, sólo se diferencian de manera analítica, puede decirse que constituyen un proceso evolutivo en el cual la congruencia de los tres órdenes discursivos maximiza la comunidad.[21] Cada sociedad debe reproducirse a sí misma material y biológicamente. Estas necesidades se articulan en los niveles institucionales de trabajo y de familia en donde el discurso se centra en la traducción de las nociones de bienestar, salud, sufrimiento, enajenación y autoexpresión. No podemos tratar aquí los diferentes campos cognoscitivos de las ciencias sociales, ni las instituciones socioeconómicas alternativas que se generan en estos dos niveles de la entidad política. En las últimas etapas de evolución, la articulación de la entidad libidinal genera demandas de discurso que infringen en forma diferencial las instituciones de la familia y el trabajo. Hoy día dar carácter institucional a estas demandas "revolucionarias" representa un reto para todas las formas del conocimiento científico, social y político. Entretanto, podemos vislumbrar una ampliación del programa de Habermas sobre la justificación racional de la comunidad del lenguaje ideal, en términos del contexto discursivo específico en la entidad política de triple nivel.[22] Sería necesario generar una tipología y criterios de evaluación con respecto a las entidades biológica, productiva y libidinal en cada nivel institucional apropiado, con criterios más amplios de urgencia, fuerza democrática y otros.

La entidad biológica representa una forma de unir los intereses que los

[21] John O'Neill, "Language and the Legitimation Problem", *Sociology*, 11:2 (1977): 351-358.

[22] Jurgen Habermas, "What Is Universal Pragmatics?", en su *Communication and the Evolution of Society*, trad. al inglés de Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 1-68.

hombres tienen en común respecto de su bienestar, su salud física y su reproducción. El bienestar de la familia es icónico de la satisfacción de estas demandas. La entidad productiva representa la compleja organización de trabajo físico e intelectual que se invierte en la reproducción social de la entidad política. Aquí también se habla de una familia sana. La entidad libidinal representa el nivel de aspiraciones que satisface el orden de la personalidad en la medida en que trasciende los bienes de la familia y la economía. Aquí hablamos de una persona sana. Mientras los hombres nazcan de familia y constituyan familia ellos mismos, entonces los órdenes corporal, social y libidinal no originarán búsquedas separables. Por la misma razón, la entidad política no puede reducirse a dar satisfacciones puramente económicas, como tampoco al ensueño del amor. Una característica distintiva de la metáfora de la entidad política es que nos permite ubicarnos fuera de los sistemas, es decir, de las metáforas de maquinaria, de cibernética y de organización que reducen la legitimidad política a ciencias meramente de cognición. Este giro a su vez recupera las simples racionalidades del vivir cotidiano, de la sobrevivencia de la familia, la salud, el respeto propio, el amor y la comunión. Los miembros de la sociedad están conscientes de las interrelaciones necesarias entre sus obligaciones familiares, económicas y personales. Están dispuestos a hacer intercambios entre las obligaciones de la vida familiar y las ambiciones de su vida personal y libidinal. O lo que es lo mismo, los miembros de la sociedad tienen un entendimiento sumamente complejo de su vida corporativa, la cual no es reducible a un solo patrón de razonamiento utilitarista o de decisión que rija los cálculos en el sector productivo.

Al diferenciar estos tres niveles de la entidad política, nos alejamos aún más de los recuentos naturalistas del problema de la legitimidad política, introduciendo la lógica del desarrollo ético como el mito fundamental de la vida política. Los tres niveles de la familia, la economía y la vida personal, representan un desarrollo ético histórico y nos permiten identificar las contradicciones o represiones y regresiones en la entidad política. Así, identificamos la enajenación como un fenómeno complejo que afecta no sólo al cuerpo productivo, sino también al cuerpo biológico y al libidinal. De manera inversa, la enajenación no se resuelve meramente atendiendo las necesidades orgánicas, o con la organización uniforme de las relaciones productivas, ya que éstas no satisfacen las demandas del cuerpo libidinal. Por esta misma razón, no podemos abstraer los sueños de la vida libidinal de nuestras obligaciones con la vida familiar y económica. Por tanto, una teoría crítica de la legitimidad de los problemas de la entidad política es simultáneamente una teoría constitutiva del desarrollo social y del reconocimiento de los lugares donde este desarrollo se encuentra bloqueado o aun deteriorado en la vida de los miembros. La expresión de los miembros sobre su experiencia con la lógica subyacente al desarrollo que soporta la legitimidad política no queda limitada a la conducta oficial electoral. Incluyo prácticas subversivas tales como huelgas, rompimientos familiares, crimen, protestas, pillaje, grupos callejeros, música,

canciones, arte en carteles y en muros. Una teoría crítica de la legitimidad política no impide la racionalidad de los recuentos ordinarios de la experiencia política de los miembros, en términos del vocabulario de la familia, el trabajo y la persona. Por otra parte, no abusa de la racionalidad o irracionalidad encontrada en tales recuentos.

Cada comunidad política debe encontrar la expresión simbólica de sus creencias respecto de las fuentes, la subsistencia y las amenazas potenciales de la conducta de sus miembros.[23] Por tanto, el lenguaje de la entidad política, como Vico habría reconocido, es una expresión recurrente de la reflexión sobre la naturaleza del orden y el desorden en las comunidades humanas. Desde la sucesión plebeya en Roma, a la política callejera contemporánea, el cuerpo humano ha proporcionado el lenguaje y el propio texto de la protesta política y la confrontación con las agencias que administran nuestra inhumanidad. Esta concepción retórica de la entidad política, sobre la cual he argumentado en concordancia con la postura de Vico, se diferencia de la ciencia administrativa de la política en que aquélla mantiene continuidad con la vida política antigua. Es decir, alegamos que el quehacer de la política es el de formar ciudadanos capaces de llevar una vida buena. Por tanto, la legitimidad política debe fundamentarse en juicios prudenciales ejercitados en contextos prácticos de creencia y acción que regeneren la educación política sin subordinarla a la ciencia política fuera de la vida de la política. Como tal, nuestra teoría de la entidad política constituye un pequeño paso hacia una posibilidad dentro de la *Ciencia nueva*, sobre la cual el propio Habermas se ha ocupado.[24]

[23] John O'Neill, "Authority, Knowledge and the Body Politic", en su *Sociology as a Skin Trade. Essays Towards a Reflexive Sociology* (Nueva York: Harper & Row, 1972), pp. 68-80.

[24] Habermas, *op. cit.*, pp. 43-46.

LA RELACIÓN DE MARX CON VICO: UN ENFOQUE FILOLÓGICO*

ARSHI PIPA

CARTA DE MARX A LASSALLE EN LA QUE MENCIONA A VICO

MARX menciona a Vico por vez primera en su carta fechada el 28 de abril de 1862, dirigida a Lassalle, en la cual brevemente comenta *El sistema de los derechos adquiridos* (1861) de este último. Un párrafo de la carta dice lo siguiente:[1]

> Respecto a tu escrito [*El sistema*], el cual, por supuesto he leído por entero y releído algunos capítulos en particular, encuentro que pareces no haber leído *Ciencia nueva* de Vico. No habrías encontrado en ella nada que sirviese a tu propósito; pero su concepción filosófica del espíritu de la ley romana se opone [al] de los filisteos legales. Serviría muy poco trabajar con el original de la obra, pues está escrita no sólo en italiano, sino también en un peculiar dialecto napolitano. Mi consejo es que leas la traducción francesa de la obra: *La Science Nouvelle*, traducida por el autor del ensayo acerca de la formación del dogma católico, París, Charpentier Editeur, 1844. Para estimular tu apetito cito las siguientes frases:

* El ensayo está basado en las siguientes obras: *La Scienza nuova* (1744) en *Opere* de Giambattista Vico, ed. Paolo Rossi (Milán: Rizzoli, 1959). *The New Science of Giambattista Vico* [Sigla: *N. S.* (En nuestra versión *C. N.*)], trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975). *La Science Nouvelle de Vico*; traducida por [la princesa Belgioioso], autora del ensayo sobre la formación del dogma católico. En la Librería Jules Renard y en la Librería Charpentier (París, 1844). Karl Marx, *Capital* [Sigla: *C*], vol. I, trad. B. Fowkes (Nueva York: Vantage Books, 1977). Marx, *Early Writings*, [Sigla: *E. W.*], trad. R. Livingston y G. Benton. (Nueva York: Penguin Books, 1977). *Marx-Engels Briefwechsel* [Sigla: *M. E.*], 3 vols. (Berlín: Dietz Verlag, 1949-1950), reimpresión de la edición del Instituto Marx, Engels, Lenin de Moscú, 1935). Ferdinand Lassalle, *Nachgelassene Briefe und Schriften* [Sigla: *B. S.*], 4 vols., ed. Gustavo Mayer. Stuttgart-Berlín: Deutsche Verlags-Anstalt, 1922 (vol. 3 *Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx* se cita como *B.S.* 3). Lassalle, *Gesammelte Reden und Schriften* [Sigla: *R. S.*], 12 vols., ed. Eduard Bernstein. (Berlín: Paul Cassirer, 1920), (vols. 7 y 8 *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* y vols. 9-12, *Das System der erworbenen Rechte* citados como *R. S.*, seguidos del número de volumen). B. G. *Niebuhr, Römische Geschichte* [Sigla: R. G.], 3 vols. (Berlín: S. Calvary, 1873).

Excepto por *N. S.* (aquí *C. N.*), que va seguido del número de párrafo de acuerdo con la división de párrafos hecha por los editores, las otras siglas están seguidas del número de volumen (si la obra consiste de más de un volumen) y luego por el número de página precedido por dos puntos, (la sigla se omite cuando la referencia a la misma obra es continua). Un asterisco indica una modificación, o añadidura, hecha por mí a los textos traducidos por otros.

[1] Las citas se encuentran junto con los comentarios en el párrafo. He hecho resaltar las citas en favor de la crítica textual. Por la misma razón he separado las citas que aparecen en secuencia en el párrafo en cuestión.

"El antiguo derecho romano fue un poema serio, y la antigua jurisprudencia fue una poesía severa, la cual encierra los primeros esfuerzos de la metafísica legal."

"La antigua jurisprudencia era muy poética porque suponía verdaderos los hechos que no lo eran y se rehusaba a admitir como verdaderos los hechos que en efecto lo eran; consideraba a los vivos como muertos y a los muertos como vivos en sus herencias."

"Los latinos llamaron *heri* a los héroes; de donde viene la palabra *hereditas* ...el heredero... representa, *vis-à-vis* de la herencia, al padre de familia difunto."

Vico contiene en embrión a Wolf (sobre Homero), a Niebuhr (sobre el periodo real de la historia romana), así como las bases de la filología comparativa (aunque de una manera fantástica) y mucho más con el sello del genio. Hasta ahora no he podido encontrar sus escritos jurídicos (*L. M.*, 3:387).

Lo que uno encuentra al leer estos comentarios y citas es que los dos pensadores no caben juntos y están en contraposición. Los comentarios reconocen a Vico como un genio, aunque un genio "fantástico", pero las citas de la traducción de la princesa Belgioioso, tomadas fuera de contexto presentan a Vico casi como un desquiciado. Niebuhr calificó a la antigua historia romana de "poética" porque sus fuentes se encuentran en canciones y relatos. Pero añadió: "Pertenecen, no obstante a la historia" pues sus "maravillosas imágenes son diferentes de los sueños; esconden un corazón de verdad pura" (*R. G.*, 1:182). En el párrafo en cuestión, la jurisprudencia, no la historia, es calificada de poética, debido a que intercambia realidad por ilusiones y viceversa, "tomando a los vivos por muertos y a los muertos por vivos en sus herencias", lo cual no tiene sentido. Si Marx realmente hubiese querido que Lassalle leyese a Vico, lo habría citado de otra manera. Las citas, tal como aparecen, no son factibles de estimular el apetito. ¿Acaso fueron elegidas por algún otro motivo?

Primero presentaremos los textos de la traducción al francés de la princesa Belgioioso, de los cuales fueron extraídas estas citas.

[1] **COROLLAIRE**
El antiguo derecho romano era un poema serio y la antigua jurisprudencia era una poesía rigurosa que encierra los primeros esfuerzos de la metafísica legal. Los griegos derivaron su filosofía de sus leyes.

[2] La *herencia* se convirtió para ellos [los héroes] en *la dueña de las cosas heredadas*, y creían reconocerla *toda entera en cada una de las cosas hereditarias*; y es por eso que presentaban ante el juez una *espiga* o un *terrón* de tierra del campo en cuestión, designándolos en la *fórmula de la reivindicación* con estas palabras: HUNC FUNDUM. Creían, aunque confusamente, que los *derechos* eran *indivisibles* y con razón hemos dicho que la *antigua jurisprudencia* era muy *poética*, puesto que suponía *verdaderos* los hechos que no lo eran en efecto y se rehusaba a admitir como *verdaderos* los hechos que en efecto lo eran; consideraba a los *vivos* como *muertos*, y a los *muertos* como *vivos en sus herencias*; creó un gran número de *máscaras vagas y sin temas*, llamadas *jura imaginaria* o *derechos creados por* la *imaginación*; hizo depender toda su *gloria* de su habilidad para encontrar las *fábu-*

las que conservasen la *seriedad* de la *ley* y que diesen a los *hechos* el apoyo del *derecho*; de tal manera que todas las *ficciones* de la *antigua jurisprudencia* no eran más que *verdades enmascaradas* o *disfrazadas*; y las *fórmulas intérpretes* de la *ley* eran llamadas *carmina* debido a *su medida rimada y al número determinado de palabras* con las cuales debían ser compuestas...

[3] Los *héroes* fueron llamados así, porque eran los *señores de las familias*, en contraposición con los *servidores* que eran sus *esclavos*. Los *latinos* llamaron *heri* a los *héroes*; de donde viene la palabra *hereditas* que significaba *familia* en los principios de la lengua latina, pero que más tarde se convirtió en la expresión de un *poder despótico*. La *ley de las* XII *tablas* reconoce, en efecto, en los padres de familia el *poder soberano* o el derecho de disponer de sus haberes por medio de testamento: UTI PATERFAMILIAS SUPER PECUNIA TUTELAVE REI SUAE LEGASSIT, ITA JUS ESTO. El derecho de testar fue llamado LEGUER; derecho que parece verdaderamente apropiado a los *souverains*; ya que el heredero resulta ser un *legado* o *legatario* que *representa, vis-à-vis de la herencia, al padre de familia difunto. Los hijos* y los *esclavos* se incluían bajo las palabras, REI SUAE ET PECUNIAE: lo cual se explica por el *poder monárquico* que los padres ejercían sobre *sus familias* en el *estado de naturaleza*...

Los párrafos citados (identificados aquí como primero, segundo y tercero) están tomados de distintas partes de *La Science Nouvelle*. Marx los distingue como tales (por medio de comillas), pero los presenta como si fuesen partes de una secuencia discursiva. La primera cita se centra en la naturaleza "poética" de la antigua jurisprudencia romana. La segunda ilustra el significado de ese término con un ejemplo acerca de la herencia. El concepto de herencia se explica luego en la tercera cita, en donde *heres*, "heredero" es derivado de *heros*, "héroe" un caso manifiesto del empleo "fantástico" de Vico de la etimología. Las tres citas constituyen una secuencia discursiva que califica a la antigua jurisprudencia romana de "poética" en el sentido de ficticia. ¿Es irónico el discurso?

Sin duda, la manera en que Marx trata los textos de Vico no es seria —llega a la manipulación. Esto comprende dos pasos: selección de textos de diferente naturaleza (un título y dos comentarios) y pertenecientes a distintas partes de la obra; y arreglo de estos extractos en secuencia cortando lo que no cabe y cosiendo las partes para formar un solo conjunto. El resultado es un texto que contiene el pensamiento de Marx a través de las palabras de Vico.

Consideremos ahora las citas una por una.

El primer párrafo es el título incompleto de un capítulo con que concluye el Libro IV. Marx omite no sólo el término *Corollaire* (el cual resalta en letras mayúsculas negritas) que precede el título (en negritas), sino también la última frase del título *Les Grecs tirèrent leur philosophie de leurs lois* ("Los griegos derivaron su filosofía de sus leyes").

El segundo párrafo es un estracto doblemente truncado de una larga frase de un párrafo en el capítulo del *Corollaire*. El párrafo explica la génesis de la *iura imaginaria* en la jurisprudencia romana. Marx elimina la frase inicial sobre la indivisibilidad del derecho de herencia, iniciando así la cita con la frase (traduzco a Belgioioso), "La antigua jurisprudencia era muy poética", la cual

provee un lazo de unión entre los párrafos primero y segundo. Marx también borra la siguiente oración: "Todas las ficciones de la antigua jurisprudencia no eran más que verdades enmascaradas o disfrazadas", cortando el fragmento después de la frase "[la antigua jurisprudencia] consideraba a los vivos como muertos y a los muertos como vivos en sus herencias", lo cual proporciona el lazo de unión entre el segundo y tercer párrafo.

La tercera cita es un fragmento de un párrafo de la sección "Morales poéticas" (Libro II). El párrafo explica por qué era negado el derecho al matrimonio legal (*connubium*) a los plebeyos romanos apoyándose en el "poder despótico" del *paterfamilias*. El fragmento consta de dos proposiciones: La primera recalca la relación entre herencia y heroísmo, mientras que la segunda proposición define al heredero como el representante del difunto *paterfamilias*. Parece irónico citar la caprichosa etimología *heres-heros*. Por otra parte, no parece encontrarse ironía en la segunda proposición, una verdad histórica prosaica. Tal como aparecen la primera y segunda proposición no parecen estar mediadas. Y sin embargo, ambas proposiciones, que constituyen una especie de conclusión para los otros dos párrafos citados, operando como las proposiciones mayor y menor de un silogismo, deben estar relacionadas de alguna manera, dado que la selección y el arreglo de la secuencia debieron haber sido hechos con vistas a llegar a una conclusión. ¿Cuál puede ser esa relación? La pregunta plantea la selección y el arreglo de la secuencia como un problema hermenéutico.

Este análisis preliminar nos ha proporcionado algunas pistas. a) Dado que el concepto de jurisprudencia "poética" nos lleva al de la herencia, podemos decir que la secuencia de los tres párrafos citados se enfoca en el concepto de herencia, concepto que, como pronto veremos, es pivote en el tratado legal de Lassalle. b) Puesto que el párrafo en cuestión es un comentario acerca de tal tratado, podemos inferir, sin temor a errar, que la selección y el arreglo de los tres párrafos fue hecho con vistas a atraer la atención de Lassalle a ese concepto. c) A pesar de que la *Ciencia nueva* se alaba por su originalidad en tres aspectos —la interpretación de Vico de la ley romana, su "descubrimiento del verdadero Homero", y su obra pionera en filología comparativa— los tres párrafos se refieren a las ideas de Vico sobre la ley romana. La referencia a los trabajos jurídicos de Vico en la última frase del párrafo sugiere además que el interés de Marx en Vico era meramente de orden jurídico, motivado por las ideas viquianas sobre la ley romana en "contraste" con las de los "filisteos legales".[2] d) En este punto surge la duda sobre si el *sistema* de Lassalle contiene rasgos de filisteísmo legal. La frase —"No habrías encontrado en ella [la *Ciencia nueva*] nada que sirviera a tus propósitos; pero su concepción filosófica del espíritu de la ley romana se opone [al] de los filisteos

[2] Debemos recordar que Marx comenzó sus estudios universitarios en Bonn como estudiante de leyes. Su primer escrito con la extensión de un libro, después de su disertación doctoral, *Sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza democristeana y epicúrea* (1840-1841), fue la *Crítica a la doctrina del estado de Hegel* (1843), rápidamente seguido de *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1843-1844).

legales." (*Nicht als wenn Du zu Deinem Bestimmten Zweck etwas darin gefunden haben würdest, aber doch als philosophische Auffassung des Geistes des römischen Rechts im Gegensatz zu den Rechtsphilistern.*)— es ambigua y evasiva. En realidad todo el párrafo es evasivo, dado que el comentario sobre el *Sistema* resulta ser un comentario acerca de la *Ciencia nueva* de Vico. Por otra parte, la frase que expresa sorpresa respecto a la aparente ("pareces") ignorancia de Lassalle acerca de la obra de Vico, viene a ser un rechazo mudo del trabajo de Lassalle.

Para probar esta suposición, una lectura del *Sistema* es imperativa. Pero primero debemos hacer justicia a Vico citándolo en contexto, según la reconocida traducción al inglés de Bergin y Fisch. Transcribiremos el texto completo del Corolario y los textos pertinentes de los párrafos de donde la segunda y tercera cita fueron extraídas. También citaremos otros parráfos, en parte o en su totalidad, que explican más ampliamente el significado de la *iura imaginaria* de Vico, a la vez que aportan luz al problema principal que es el tema de este ensayo: la relación de Marx con Vico.

"IURA IMAGINARIA" Y FETICHISMO DE UTILIDAD

[1027] Corolario: que la antigua ley romana era un poema serio y la antigua jurisprudencia un tipo de poesía rigurosa, en los que se encuentran los primeros lineamientos de la metafísica en bruto; y cómo entre los griegos la filosofía nació de las leyes.

1033. Los fundadores de la ley romana, cuando aún no comprendían los universales inteligibles, crearon universales imaginativos. Y tal como los poetas más tarde a través del arte llevaron personajes y máscaras al escenario, así estos hombres por naturaleza trajeron nombres y personas* [el escudo familiar y la persona o máscara de un padre de familia la cual encubre a todos sus hijos y sirvientes*] al *forum*.

1035. Bajo estos mismos principios, dado que no comprendían formas abstractas, imaginaron las formas corpóreas, y las imaginaron como su propia naturaleza, animadas. A *Hereditas*, o Herencia, la imaginaron como la señora de la propiedad hereditaria, y la reconocían en su totalidad en cada objeto particular de los bienes heredados, como cuando presentaban ante el juez un terrón o gleba de una granja, y lo llamaban *hunc fundum* en la fórmula de *reivindicatio*. De tal manera que si no comprendían, al menos sentían burdamente de algún modo que los derechos eran indivisibles.

1036. En conformidad con tales naturalezas, la antigua jurisprudencia era en todos sentidos poética. Debido a su ficción lo que en verdad había ocurrido, se tomaba como si no hubiese ocurrido; los que no habían nacido aún, se tomaban como nacidos; los vivos como muertos; y los muertos como aún vivos en sus propiedades pendientes de aceptación [nelle loro giacenti eredità*]. Introdujo tantas máscaras sin sujetos, iura imaginaria, derechos inventados al contar cuentos* [ragioni favoleggiate da fantasia*]. Toda su reputación se apoyaba en inventar fábulas que preservasen la gravedad de las leyes e hiciesen justicia a los hechos. Por tanto, toda la ficción de la antigua jurisprudencia era la de verdades enmascaradas, y las fórmulas en las que se expresaban las leyes, dada su estricta métrica de tales y tantas palabras —que no admitía ni añadiduras, ni sustracciones ni alteraciones—, eran llamadas *carmina*, o canciones...

1037. Por tanto toda la antigua ley romana era un poema serio, representado por los romanos en el *forum*; y la antigua jurisprudencia era una rigurosa poesía. De manera muy apropiada para nuestro argumento, Justiniano habla de las fábulas de la antigua ley —*antiqui iuris fabulas*— en el *poemium* de las *instituciones*.* Emplea la frase en tono burlón, pero debió de haberla tomado de algún antiguo jurisconsulto que había comprendido los asuntos que hemos estado discutiendo. De esas antiguas fábulas, como comprobamos aquí, la antigua jurisprudencia extrajo sus principios. Y de las máscaras llamadas *personae* que eran utilizadas en estas dramáticas fábulas, tan ciertas y severas, derivan los primeros orígenes de la doctrina de *iure personarum*, de la ley de las personas.

513. Juno es llamado *jugalis*, "del yugo", que se refiere al yugo del solemne matrimonio, por lo cual fue llamado *conjugium* y la pareja de casados *conjuges*... Y es celosa, de unos celos políticos, por lo cual hasta el año 309 de la era romana, los romanos excluyeron a los plebeyos del *connubium*, o matrimonio legal. Los griegos, por su parte, la llamaban *Hera*, de ahí el nombre que los héroes se dieron a sí mismos, pues nacieron de solemnes nupcias, de las que Juno era la diosa, y por ende generada por el noble Amor (que es el significado de Eros [ερωζ*], que era idéntico a *hymen*. Y los héroes debieron haber sido así llamados en el sentido de "señores de familias" a diferencia de los *famuli* que en realidad eran esclavos. *Heri* tiene este mismo significado "señores de familias" en latín, de ahí *hereditas* para herencia, para la cual la palabra latina nativa había sido *familia*. Con tal origen, *hereditas* debió haber significado una soberanía despótica, y por la Ley de las Doce Tablas se reservó a los padres de familia un poder soberano de disposición testamentaria en el artículo: *Uti paterfamilias super pecunia tutelave suae rei legassit, ita ius esto* ("De la manera en que el padre de familia ha dispuesto respecto de su propiedad y el tutelaje de su propiedad, así se hará"). El disponer generalmente era llamado *legare*, que es la prerrogativa de los soberanos; así el heredero se convierte en "legate" [legatario] que al heredar representa al difunto *pater-familias*, y los hijos, no menos que los esclavos se comprendían en el término "bienes" y "propiedad". Todo lo cual comprueba de manera demasiado concluyente el poder monárquico que los padres tenían sobre sus familias en el estado de naturaleza.

Estos párrafos son una extensión de la teoría de la imaginación poética de Vico a la jurisprudencia, de conformidad con la "metafísica poética", la "moral poética", la "política poética", etcétera. "Las ficciones de la antigua jurisprudencia son verdades enmascaradas", tal como los mitos antiguos son *vera narratio* de hechos de la vida bajo la cubierta del lenguaje antropomórfico. Los antiguos recurrían a las imágenes "corpóreas" en forma de universales imaginativos (*universali fantastici*) para expresar ideas abstractas que no comprendían. Una de esas ideas abstractas es el derecho a la herencia. Imaginaron el derecho en la forma de la señora de la tierra. La transmisión del patrimonio de padre e hijo era un suceso de todos los días. Cuando este hecho de la vida fue legalizado al rango de derecho, los antiguos no pudieron visualizarlo más que imaginando una entidad humanoide llamada Herencia, que pudiese presidir la transmisión de la propiedad de la tierra, a lo largo de las generaciones, como una especie de *genius loci*, indivisible y perdurable tanto como la propiedad misma. Y, puesto que la Herencia no desaparece con la muerte del padre ni nace con el hijo, ocurría como si el padre muerto conti-

nuase viviendo y el hijo no nato estuviese virtualmente vivo, gracias a los favores de *Hereditas*. Otros conceptos jurídicos básicos tales como *Auctoritas*, *Nuncupatio*, *Mancipium*, *Vindicatio*, etcétera, fueron imaginados de manera similar. En el foro, en donde se discutían los asuntos de negocios y legales, los debates debieron haber sido como representaciones con *Hereditas*, *Auctoritas* y otras tales entidades personificando ideas legales de los antiguos romanos, como actores enmascarados en una dramatización.

Ahora bien, esto sí hace sentido, y mucho más en una persona como Marx, cuya teoría del fetichismo de mercancías tiene cierta semejanza con la teoría de las ficciones legales de Vico. De acuerdo con Marx, una mercancía, una vez producida, deja de ser un mero producto y cobra una vida propia. Esto ocurre porque el producto del trabajo se le quita al trabajador, el cual entonces lo mira como algo ajeno, una cosa independiente de él. Es él quien lo ha producido, con sus propias manos, con su propio trabajo. Sin embargo, la mercancía no le pertenece, debe comprarla para tenerla, y si no tiene dinero con qué comprarla, simplemente no puede obtenerla. Así la mercancía se convierte en un objeto deseado y por tanto ajeno, dotado de existencia y de valía por sí solo, una especie de fetiche. La consecuencia de esto es una concepción errónea de la relación entre el hombre y las mercancías: "Aparecen éstas como los compradores de personas... No es el creador el que compra los medios de producción y la sustancia, sino los medios de producción los que compran al trabajador para incorporarlo a los medios de producción." (*C*1:1003-4.) Marx ve este fenómeno como una relación invertida. "De la misma manera, la impresión hecha por un objeto en el nervio óptico se percibe no como una excitación subjetiva de ese nervio, sino como una forma objetiva de una cosa fuera del ojo." (*C*1:165.) Pero aquí la relación es entre objetos físicos, mientras que en el caso de las mercancías

> no es más que la relación social definitiva entre los hombres mismos, lo que asume aquí para ellos la forma *fantástica* [realzada] de una relación entre cosas. Por tanto, para encontrar una analogía, debemos escapar al místico reino de la religión. Ahí los productos de la mente humana aparecen como figuras autónomas dotadas de vida propia que entran en relación tanto unas con otras como con la raza humana. Así ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de las manos de los hombres. (*Idem*.)

La descripción en Vico de los conceptos legales como productos de la imaginación humana en forma de verdades enmascaradas que en realidad son "máscaras sin temas", difiere de la descripción de las mercancías en Marx, en que este último habla de objetos reales en los que el trabajo humano ha sido congelado o materializado. En una nota de *El capital*, la misma en que aparece el nombre de Vico, Marx contrasta las "místicas creaciones de la religión", en donde las relaciones humanas son "celestializadas", con las condiciones económicas subyacentes, de acuerdo con su concepción materialista de la historia (discutiremos la nota en su debido tiempo). Los conceptos

de fantasía también son diferentes. Para Vico, quien concibe la fantasía como el único tipo de conocimiento asequible al hombre no desarrollado racionalmente, las ficciones corresponden a los hechos. Para Marx éstas sólo son hipóstasis de la mente. El epíteto "fantástico" que atribuye a los "fundamentos de filología comparativa" de Vico en su carta a Lassalle tácitamente contrastà con "científico". El texto de Vico del cual Marx tomó la segunda cita explica la génesis de *hereditas*; el párrafo del cual extrajo los fragmentos de la tercera cita, se centra en el significado de ese mismo concepto [traduzco a Belgioioso] *"hereditas*... más tarde llegó a expresar una soberanía despótica". Históricamente *Hereditas* conduce a *legare*, el disponer de una propiedad por testamento. De ahí la inferencia de que "el heredero se convierte en legatario" el cual puede disponer no sólo de la propiedad, sino también de los hijos y *famuli*. Esta otra frase viquiana se acomoda bien en el materialismo histórico de Marx. Ya que si en asuntos legales los hijos eran considerados como los *famuli* "que eran los esclavos [de sus padres]", la relación entre padre e hijo y viceversa no podía estar basada en el amor paterno y la devoción filial. Un poco más adelante Vico especifica que "hasta los tiempos imperiales, los hijos, igual que los esclavos, sólo tenían un tipo de *peculium* o propiedad privada, a saber, *peculium profecticium* [adquirida por el consentimiento de los padres]" (*C. N.*, párr. 582). Y añade: "En los primeros tiempos los padres debieron de haber tenido el derecho de vender a sus hijos tanto como tres veces." Consecuentemente, los hijos debieron de haber odiado a los padres. De igual manera "las madres debieron de haber odiado a sus hijos, pues sólo sufrían el dolor de parirlos y la molestia de nutrirlos sin obtener de ellos alegría o ganancia alguna". (*C. N.*, párr. 994). Expresiones tales como éstas podrían servir para ilustrar la teoría de Marx según la cual la jurisprudencia y la moralidad crecen de la base y no al contrario.

Marx eliminó en la tercera cita precisamente las partes que, uno supone, atraerían su atención. El párrafo político, en su forma mutilada, ha sido reducido a un enunciado epistemológico (erróneo), (los señores de las familias llamados *heri*) y está seguido de otro un dicho trillado histórico (el heredero representando a su difunto padre). La organización de los textos desmembrados ciertamente fue trazada de acuerdo con un plan. ¿Cuál plan?

La respuesta se encuentra al analizar la relación de Marx con Lassalle.

MARX CONTRA LASSALLE

Cualquiera que esté un poco informado acerca de la historia del socialismo sabe que Marx por un lado y Lassalle por otro representan las dos tendencias opuestas en el movimiento socialista alemán. Lassalle, brillante abogado dotado de habilidades literarias, era también, por derecho propio, un estudioso. Su activa participación en la revolución alemana de 1848-1849 lo puso en contacto con Marx y Engels. Mientras que su relación con Engels no pasó de un nivel cortés, con Marx, a quien admiraba y trataba de emular, no fue así.

Leyó las obras de Marx ansiosamente, a pesar de preferir a Hegel. Su "amistad" tuvo altas y bajas, y perduró casi hasta el final de la corta vida de Lassalle (1825-1864). El rompimiento definitivo ocurrió en mayo de 1863 cuando Lassalle fundó la Asociación General de Trabajadores Alemanes. Al siguiente año fue asesinado en un duelo por un asunto amoroso. Sus ideas lo sobrevivieron; la asociación que fundó se convirtió en el Partido Social Demócrata Alemán (1865). La doctrina de Lassalle puede describirse como un socialismo que hábilmente maniobra entre los junkers y los liberales por ubicarse en la sociedad como un tercer partido político. Marx y Engels rechazaban la idea de Lassalle de un socialismo de Estado —cuando el Estado era Prusia y Bismarck estaba a la cabeza.

A las frecuentes y extensas cartas de Lassalle, Marx contestaba ocasionalmente con breves misivas. De 1849 a 1854 Lassalle escribió treinta cartas a Marx (y a su esposa); Marx únicamente le escribió tres. La correspondencia fue interrumpida de noviembre de 1855 a abril de 1857, cuando por iniciativa de Lassalle se reanudó. Sus diferencias políticas se hicieron patentes primero durante la guerra italiana en la que Marx adoptó una postura antirrusa y Lassalle una postura antiaustriaca. Cuando Marx pidió a Lassalle ser corresponsal de un periódico germano americano de trabajadores, Lassalle respondió que debía concentrarse en "grandes logros", añadiendo que estaba entonces comprometido con una "gran obra" (carta del 9 de abril de 1860). Cuando el nuevo emperador concedió una amnistía, Lassalle trató de sacar a Marx del exilio. Marx entonces se encontraba en dificultades financieras, habiendo perdido su trabajo como corresponsal del *New York Tribune* y consideró seriamente la posibilidad de la repatriación. Visitó a Lassalle en Berlín en donde fue su huésped (abril 1-12, 1861) y Lassalle lo visitó a él al año siguiente. Antes de partir prometió ayuda financiera a Marx. Habiendo accedido también a endosar un pagaré a favor de Marx que debía ser cubierto por Engels, Lassalle pidió a este último confirmación por escrito. Esto enfureció a Marx, quien escribió a Lassalle una desagradable carta, acusándolo de haber dudado de la integridad de Engels (20 de agosto de 1862). Lassalle a su vez lo calificó de "nido de ofensivas insinuaciones". La última carta de Marx a Lassalle (7 de noviembre de 1862) ofrece reconciliación. Pero ésta no tiene respuesta. Después de la muerte de Lassalle Marx expresó sus condolencias a la condesa Sofía von Hatzfeldt, antigua amiga de Lassalle que era también su apoderada. En esa carta Marx le sugiere consolarse con la idea de que Lassalle "murió joven, triunfante, como Aquiles",[3] e insinúa que su rompimiento con Lassalle se debió principalmente a diferencias políticas (12 de septiembre de 1864).

Estas diferencias por supuesto eran importantísimas, pero se basaban en diferencias de tipo temperamental.[4] Las diferencias en el campo de la erudi-

[3] Un periódico suizo, el *Social Demokrat*, publicó la (irónica) frase como lema para la necrología de Lassalle (18 de diciembre, 1864).

[4] En una carta a Engels (7 de agosto, 1862), Marx escribe que Lassalle y él están en desacuerdo en casi todo lo político (ver *infra* nota 11).

ción también sobresalen. Marx tenía una impresión pobre de Lassalle en tanto estudioso. A diferencia de Engels, Lassalle se rehusaba a aceptar la supremacía intelectual de Marx y su establecida autoridad como teórico del socialismo. En 1858 Lassalle publica una obra en dos volúmenes, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, resultado de muchos años de investigación.[5] En su introducción a la obra Bernstein escribe: "Para hacer justicia a la obra principal de Lassalle, se debe ser un filósofo además de filólogo." (*R. S.*, 7:5.) Marx tomó la justicia en sus propias manos cuando escribió a Engels (1 de febrero de 1858) que la "recopilación" no aporta "absolutamente nada nuevo" a lo que ya se ha escrito sobre Heráclito y añade que los dos volúmenes bien habrían podido condensarse en "dos hojas de imprenta" (ver *infra* nota 11). Y cuando Lassalle le envió su obra de teatro, *Franz von Sickingen*, Marx la sometió a una crítica devastadora (19 de abril de 1859). Primero alaba al autor por ser superior a los dramaturgos de su tiempo (quienes eran menos que mediocres), luego añade que en una primera lectura quedó "fuertemente impresionado", dejando claro por lo que dice después que una segunda lectura sería inmerecida. Encuentra error en todo: la versificación es torpe, el tema inapropiado para el propósito, su tratamiento deficiente. Lassalle elige por héroe "revolucionario" a una figura como Don Quijote, una persona que "fue derrotada porque se rebeló, como *caballero* y como *representante de una clase perecedera*, en contra de las condiciones existentes o más bien de sus nuevas formas [la burguesía]" (*L. M.*, 3:173).[6]

Una de las razones por las que Marx estaba tan en contra de Lassalle fue su convicción de que la publicación de su obra *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), fue retrasada debido a la presión que ejerció Lassalle en el editor (el mismo para ambos autores)[7] para que su obra sobre la guerra italiana se publicase primero. Marx escribió a Engels (25 de mayo de 1859): "Jamás perdonaré al pequeño judío esta mala jugada." (*M. E.*, 2:484.) Y jamás lo perdonó.

El *Sistema de los derechos adquiridos* de Lassalle apareció en 1861. Al igual que su *Heráclito*, es una obra densa en dos volúmenes (1528 páginas en la edición de Bernstein). El *Sistema* representa el primer paso hacia una "reforma total de la filosofía de Hegel", prácticamente su "negación" (*R. S.*, 9:43), a la vez que continúa con los principios básicos de Hegel y su método (dialéctico). Hegel ha insistido en sus obras que la "filosofía equivale a la totalidad de la experiencia, siendo su tarea el estudio de las ciencias empíricas en

[5] Prefacio, *R. S.*, 7:19. En la edición de Bernstein la obra tiene cerca de 1 300 páginas.

[6] Engels respondió muy complacientemente (18 de mayo, 1859). El drama "puede resistir la crítica... Ninguno de los poetas oficiales de Alemania hoy día es remotamente capaz de escribir tal drama". La crítica de Engels a la pieza era que no podría montarse en escena tal como estaba y que los personajes debían ser "diferenciados de manera más tajante y hacer resaltar su mutua oposición". (*L. M.*, 3:179-185.)

[7] Franz Dunckner en Berlín. En una carta a Engels (25 de mayo, 1859) Marx escribe: "Ese maldito y vano tonto ha impuesto un embargo [a mi libro], para que la atención pública no se divida." (*M. E.*, 2:483-484.) En una extensa carta a Marx y Engels (27 de mayo, 1859) Lassalle anuncia: "Querido Marx, tu libro saldrá en tres días." (*L. M.*, 3:213.)

profundidad y no otra cosa" (9:35). Lo que Hegel sólo anuncia, Lassalle, con el tiempo, lo logra con su nueva *Filosofía del espíritu*. Esta obra sienta las bases para lo que Lassalle intenta lograr: la "reconciliación del derecho positivo con la filosofía del derecho" (subtítulo de la obra). La reconciliación es posible si la jurisprudencia, en tanto ciencia positiva, puede evolucionar desde los principios filosóficos (9:34). Esto a su vez presupone que el filósofo deberá ahondar en la esfera legal, "convirtiéndose él mismo en jurista" (9:37). De acuerdo con esto, en el primer volumen el autor establece los principios teóricos de su filosofía del derecho, en tanto que en el segundo volumen prueba su validez investigando una institución romana básica, el derecho de herencia.

El intento de Lassalle por "reformar" a Hegel a través de la jurisprudencia da un golpe cortante al esfuerzo de Marx de volcar a Hegel por medio de la economía. Ambos estaban empeñados, más o menos al mismo tiempo, en suplantar a su padre espiritual, utilizando como palanca la pericia en sus campos especializados. Marx se encontraba entonces trabajando intensamente en *El capital*, habiendo ya publicado su prolegómeno *Contribución a la crítica de la economía política*. El *Sistema* de Lassalle debió habérsele presentado como un desafío; debió haber sentido a su amigo como un rival venidero.

La evaluación de Marx del *Sistema* fue, como siempre, negativa. ¿Acaso su juicio se vio nublado por la envidia? La obra fue acogida por muchos doctos como un logro de primer orden. Lange, autor de *Historia del materialismo* (1866) la elogió como "uno de los libros más importantes en la filosofía del derecho".[8] Bernstein, quien proporciona el detalle, señala que el *Sistema* impresionó sobre todo a profesores socialistas de filosofía (*Kathedersocialisten*), y que los juristas permanecieron indiferentes (*R. S.*, 9:19). El propio Bernstein califica el *Sistema* como "una obra grandiosa" que es un "grandioso fracaso". En lugar de explicar un derecho particular recurriendo a las condiciones socioeconómicas del periodo histórico, "Lassalle quiere probar que el derecho romano de la herencia, a diferencia de su contraparte alemana, está basado en un *Volksgeist* muy peculiar, cuyo rastro encuentra en la mitología transmitida por los Pelasgos" (9:12). A Engels le agradaba el estilo, tanto como las objeciones a Hegel, pero encontraba defectuoso lo demás: "El compañero", escribió (2 de diciembre de 1861), "ciertamente debe ser supersticioso para creer todavía en la 'idea de la justicia' —en la justicia absoluta" (*M. E.*, 3:57). Y esto es lo que Marx escribió a Lassalle (11 de junio de 1861):

> Gracias por tu libro... el cual me llegó hace un par de días. Comencé a leerlo de atrás para adelante, empezando con el [último] capítulo sobre la historia pelásgica. De ahí pasé a la ley de la herencia [capítulo inicial] y ahora me encuentro en la página 215. Es una obra importante en todos aspectos. La crítica y el juicio y demás lo enviaré cuando haya leído toda la obra (*L. M.*, 3:365).

[8] *Süddeutsche Zeitung*, 23 de septiembre, 1863.

Marx comenta "a propósito" que la institución del testamento, "además de su origen específicamente romano", existe en las sociedades burguesas (en Inglaterra desde la revolución de 1688) independiente de raíces mitológicas (*idem*).

En su respuesta (1 de julio de 1861) Lassalle expresa "molestia" por la manera de Marx de leer su libro, señalando que tal forma de lectura resultaría en una perspectiva "desequilibrada" (3:371).

La carta de Marx (22 de julio de 1861) comienza con excusas por su retrasada respuesta, ocasionada por una inflamación de ojo. Ha leído ahora todo el segundo volumen. Pero "cuando intenté abordar el primer volumen mis ojos adoloridos interfirieron la lectura" (3:374). La esencia de su crítica está contenida en el siguiente párrafo:

> Has demostrado que originalmente (aún hoy, si consideramos el discernimiento científico de los expertos jurídicos) la adopción del testamento romano (en tanto norma moderna para la ley de herencia) se apoya en un malentendido. Pero de ninguna manera se deriva que en su forma moderna el testamento —no importa a través de cuáles malentendidos acerca de la ley romana la puedan reconstruir los expertos contemporáneos— sea un malentendido. Por otra parte, podría decirse que todo logro de un viejo periodo que sea adoptado posteriormente es el viejo malentendido. Por ejemplo, las tres unidades, tal como los dramaturgos franceses bajo el reinado de Luis XIV teoréticamente las crearon, seguramente se basa en un malentendido del teatro griego (y Aristóteles su exponente). Por otro lado, es igualmente cierto que comprendían a los griegos sólo de la manera en que acomodase a sus propias necesidades artísticas, por lo cual se aferraron a este así llamado teatro "clásico" mucho tiempo después de que Dacier y otros interpretaron correctamente a Aristóteles para ellos. Por ende, también todas las constituciones modernas se apoyan en gran parte en la *malentendida* constitución inglesa, pues toman como esencial precisamente lo que constituye la decadencia de la constitución inglesa —que ahora sólo existe *formalmente, per abusum* en Inglaterra —por ejemplo, un llamado *Cabinet* responsable. La forma malentendida es precisamente la forma general, apropiada para el uso general en una determinada etapa de desarrollo social.[9]

La crítica de Marx al *Sistema* es paralela y complementa su crítica a *Franz von Sickingen*. Da crédito a Lassalle por haber demostrado que la ley romana, de acuerdo como la conciben los juristas, se apoya en una mala interpretación y luego lo regaña demostrando que su conclusión de que el testamento moderno es el testamento romano malentendido está equivocada. La conclusión de Lassalle pone al descubierto su propia mala comprensión del proceso histórico, su incapacidad de concebir el desarrollo de las relaciones jurídicas como algo más que cambios de la mente. Lassalle no comprendió que malentender a lo viejo es la forma normal de la conciencia histórica, dado que un conjunto de factores socioeconómicos nuevos necesariamente ge-

[9] *Marx & Engels on Literature & Art*, comps. L. Baxandall y S. Moravski (St. Louis: Telos Press, 1973), p. 98.

nera un nuevo marco mental que consecuentemente envuelve a la herencia cultural sólo de una manera apropiada a sus necesidades y demandas. Esto es exactamente el significado del dictamen de Vico: "El orden de las ideas debe seguir al orden de las cosas."* (*C. N.*, párr. 238.) En verdad la teoría de Vico de la mala interpretación de la historia romana más temprana se basa en esta misma suposición —a saber, que los historiadores han aplicado su propio marco mental conceptual al periodo particular histórico, malentendiendo entonces por completo el sensual y fantástico marco mental de los antiguos romanos.

Lassalle reafirma su postura cuando (julio 27/28, 1861) manifestó que "es este malentendido lo que sostiene fuertemente al periodo de la libre competencia para crear una situación que no habría podido surgir sin ese malentendido y que va tan de acuerdo con ese periodo y satisface sus más caros deseos: el testamento moderno, ese legado sin herederos" (*L. M.*, 3:380).

Diez meses transcurrieron antes de que Marx contestase la extensa carta de Lassalle en defensa propia. Y cuando contestó, aconsejó a Lassalle leer a Vico. Debió haber pensado que discutir con Lassalle era perder el tiempo; el hombre no tenía remedio.[10] Lo que pensaba de Lassalle puede encontrarse en sus cartas a Engels. El sarcasmo es venenoso, el lenguaje vituperioso. Se refiere a Lassalle con todo tipo de apelativos: "Animal", "mono" (9 de febrero, 1860), "leproso" mental (10 de mayo, 1861), "Cardenal Richelieu revolucionario" (30 de julio, 1862). El lector que se interese en conocer más sobre su estilo debe buscar los pasajes de las cartas de Marx a Engels.[11]

[10] La opinión de Engels sobre Lassalle, expresada antes de la publicación del *System* (6 de febrero, 1861), fue similar: "Qué bellas ideas tiene sobre el régimen parlamentario y lo que el derecho y la justicia significan en ese sistema. El hombre no va a mejorar. Sus próximos desmesurados dos volúmenes podrían tratar tan sólo de más de lo mismo." (*M. E.*, 3:16.)

[11] Los siguientes son pasajes de cartas de Marx a Engels en orden cronológico:

1 de febrero, 1858. "Heráclito el oscuro por Lassalle el brillante en el fondo es una mescolanza remedadora... El chico parece haber querido explicarse a sí mismo a Hegel por medio de Heráclito, lo cual consigue no cansándose nunca de reiniciar el proceso... Es notorio lo magnífico que el chico se percibe a sí mismo en su oropel filológico, deambulando con la gracia de un joven que por primera vez en su vida viste *fashionable dress* [en inglés en el texto original]... De hecho, no ha añadido absolutamente nada nuevo a lo que Hegel dice en su *Historia de la filosofía*. El tipo tan sólo distribuye el contenido al menudeo, lo cual se habría podido hacer lo suficientemente bien en dos pliegos... Sólo un tipo que imprime libros a expensas de esa detestable desvergonzada [la condesa Hatzfeldt] se puede atrever a agasajar al mundo con dos volúmenes de sesenta pliegos."

18 de mayo, 1859. "El panfleto de Lassalle [*La guerra italiana y la tarea de Prusia*] es un *enormous blunder* [en inglés en el texto original]... Si Lassalle persiste en hablar en nombre del partido, en el futuro deberá estar preparado para ser desmentido públicamente por nosotros... o... llegar primero a un entendimiento con las opiniones de otras gentes además de sí mismo. Necesariamente debemos ahora sujetarnos a disciplina de partido, para no hechar todo por la borda."

9 de febrero, 1860. "A propósito, regresando a *nos moutons* [nuestros borregos], es decir Lassalle... ¡De qué manera se jacta de ser moralmente superior a Liebknecht! ¡Y se trata de la misma persona que ha estado empleando los medios más vergonzosos y se ha asociado con la gente más baja al servicio de la condesa Hatzfeldt! ¿Acaso ha olvidado el animal que a pesar de que traté de incorporarlo a la Liga [de comunistas], una resolución unánime del Comité Central en Colonia lo rechazó por su mala reputación?... ¡Mira ahora al pavo inflarse! Mirando por sus ojos colorea-

IRONÍA MARXIANA

La carta del 28 de abril de 1862 que contiene el párrafo sobre Vico fue inspirada por la misma fobia. Marx comienza diciéndole a Lassalle que ha terminado de leer por completo su "escrito" y se pregunta si Lassalle ha leído alguna vez a Vico. A diferencia de los "filistinos juristas", (¿acaso una alusión a Lassalle?) el autor de *Ciencia nueva* captó el verdadero espíritu de la ley romana. El autor del *Sistema* no encontraría en *Ciencia nueva* nada que sirviese a su "propósito" (el cual, de acuerdo con una carta dirigida a Engels el 7 de mayo de 1861 [ver *infra* la nota 11], consiste en ponerse Lassalle a "soñar en una nueva filosofía hegeliana elevada a la segunda potencia"). La concepción realista que Vico tiene de la historia romana no concuerda con la "concepción especulativa" (*idem*) de la historia en Lassalle. El consejo de Marx a Lassalle invitándolo a leer *Ciencia nueva* por tanto debe ser irónico. En su *Contribución a la filosofía del derecho de Hegel* Marx explica el retraso de Alemania con respecto a Inglaterra y Francia por la tendencia de los alemanes de vivir en pensamiento lo que otras naciones han vivido en realidad: "Los alemanes han pensado sobre política lo que otras naciones han hecho." (*E. W.*, 250.) "Los alemanes, chauvinistas por temperamento y librepensadores por reflexión, buscan la historia de nuestra libertad más allá de nuestra historia, en los bosques teutónicos primitivos." (*E. W.*, 246.) Lassalle, en busca de los orígenes de la ley romana en los bosques pelásgicos, es parte del equipo.

dos de bonapartismo, tan pronto como cree que nos ha pescado en un punto débil, cómo se infla y suelta oráculos y qué aires asume, aunque con gracia."

7 de mayo, 1861. "Deslumbrado por la impresión que ha causado su *Heráclito* en ciertos círculos ilustrados y su buen vino y buena comida en un círculo de gorrones, Lassalle naturalmente ignora su mala reputación entre el público en general. Y además su pretensión de estar siempre con lo justo, su obsesión con la 'concepción especulativa' (el chico aún sueña con una nueva filosofía hegeliana elevada a la segunda potencia), su contagio con el obsoleto liberalismo francés, su presuntuosa redacción, su intrusión e indiscreción, etcétera."

10 de mayo, 1861. "Lázaro el leproso es también el judío 'primario', así como Lázaro-Lassalle. Sólo que la lepra le ha dado a nuestro Lázaro en el cerebro... Nos enviará todo su nuevo trabajo legal 'primario' ([su] Dharma)."

9 de diciembre, 1861. "El segundo volumen [de su *Sistema*] es más interesante por las citas que incluye. El ideologismo es enteramente penetrante y la dialéctica está mal empleada. Hegel nunca ha calificado de dialéctica la subsunción de una masa de 'casos' bajo un principio general."

30 de julio, 1862. La carta de tres páginas escrita en esta fecha trata toda sobre Lassalle, exceptuando el primer párrafo. Fue escrita cuando este último era huésped de Marx en Londres, en la época en que la situación financiera de Marx era desastrosa. Marx expresa su disgusto por tener que jugarla de anfitrión con una persona que desprecia. Traduciré sólo un pasaje y resumiré el resto.

"El judío negro, Lassalle, quien afortunadamente saldrá de mi casa a fines de esta semana, felizmente ha perdido otros 5 000 táleros [£750] en una especulación que salió mal. El chico antes echa su dinero por el excusado que prestarlo a un 'amigo' aunque se le garantizasen interés y capital. Además se ha convencido de que debe vivir como un judío noble o judío ennoblecido (gracias a la condesa, evidentemente)."

La esposa de Marx había llevado a empeñar todo lo que no estuviese "remachado o clavado" para hacer más cómoda la estancia de Lassalle. Lassalle consigue un trabajo para una de sus hijas

En el capítulo histórico de su libro, Lassalle mantiene que los pelasgos emigraron de Asia Menor a Italia.[12] De acuerdo con un mito relatado por Macrobio, cuando Hércules visitó Roma durmió con Acca Larentia, "la prostituta más imponente en aquellos tiempos" (R. S. 12:724). Ella es también la nodriza de Rómulo. Lassalle la identifica con la loba que amamantó a Rómulo pues "en latín *lupa* significa 'loba' tanto como 'prostituta' " (12:727). Después ésta se entrega a un rico etrusco quien se casa con ella. Cuando éste muere, su patrimonio queda con Acca Larentia y a través de ella pasa al pueblo romano —*cum decederet, populum Romanum nuncupavit heredem* (Macrobio): "Así, Acca Larentia no es más que la justa autopersonificación y la autoadoración de Roma"[13] (12:737-738), el resultado de la fusión (con Acca Larentia) de los pelasgos y los etruscos (de acuerdo con un mito relatado por Diodoro Sículo, Hércules no es un dios italiano). Lassalle deriva Larentia de *lar*, el nombre de los dioses de familia (12:726) y explica el nombre etrusco —basado en Plutarco y otros escritores— como "príncipe", *Herr* (12:699), el cual interpreta como la subjetividad perecedera de la voluntad después de la muerte (12:688). Y, puesto que la voluntad encuentra su expresión más adecuada en el testamento, el significado fundamental del mito de Acca Larentia, enraizado en el culto de los dioses familiares, es la institución del testamento. Diodoro también relata que Hércules, pasando de incógnito, recompensó a dos romanos por su hospitalidad, advirtiéndoles que consagraran sus diezmos

como "compañía" de la condesa. Convence a Garibaldi de no marchar sobre Roma y le aconseja hacerlo mejor sobre Viena. La revolución habría terminado en seis semanas con la palanca de Lassalle (su pluma en particular). Mazzini también aprobó su plan. Lassalle se introdujo como "representante de la clase de trabajadores revolucionarios alemanes". Fue él quien frustró la intervención de Prusia en la guerra italiana con su planfleto. "Verdaderamente ha estado guiando 'la historia en los últimos tres años'." Lassalle se encolerizaba y rabiaba con las salidas de Marx, hasta que finalmente llegó a la conclusión de que Marx era demasiado "abstracto" para comprender la política. El "idealista" es un comensal voraz y normalmente en calor. La forma de su cabeza y lo largo de sus cabellos —y su indiscreción para colmo— demuestran que es un negro, de esos negros que siguieron a Moisés (sin excluir un asunto familiar interracial más reciente). Su gran descubrimiento de que los pelasgos son oficialmente semitas, sólo lo comunica a sus amigos. La prueba principal de ello: un pasaje en el Libro de los Macabeos.

7 de agosto, 1862. Itzig [Lassalle] me dijo que a su regreso intentó encontrar un periódico. Yo le dije que sería el corresponsal en inglés por un buen dinero, pero libre de compromisos políticos —tenemos desaveniencias políticas en todo, excepto en objetivos remotos.

15 de agosto, 1863. La carta contrasta la cuidadosa investigación de Marx (ha revisado *El capital*, añadiendo una parte histórica extraída de fuentes primarias) con el plagio de Lassalle de los escritos económicos de Marx que luego muestra como propios. Por otra parte, ha estado juntando "en su fábrica de estiércol los excrementos del partido" que Marx y Engels desecharon en su juventud, y que servirán para "fertilizar la historia mundial". La acusación aparece con distintas palabras en una nota en el prefacio de la primera edición de *El capital* (1867): "Si Ferdinand Lassalle ha tomado de mis escritos casi literalmente y sin mi consentimiento, todas las proposiciones teoréticas generales de sus trabajos económicos, por ejemplo, los que tratan sobre el carácter histórico del capital, sobre la conexión entre las relaciones de producción y el modo de producción, etcétera, incluso hasta la terminología creada por mí, tal vez se deba a motivos propagandistas. Ciertamente no hablo aquí de su detallado ejercicio y aplicación de estas proposiciones, con las cuales no tengo nada que ver." (*C.*, 1: 89-90.)

[12] Niebuhr: "Los troyanos también deben considerarse como pelasgos." *Lectures on the History of Rome*, 3 vols., trad. al inglés de L. Schmitz (Londres: Taylor, Walton & Maberly: 1849), 1:18.

[13] Niebuhr: "Rómulo sólo es una personificación de Roma." *Ibid.*, 1:7.

a Hércules, quien entonces los bendeciría y les daría felicidad. Lassalle interpreta las bendiciones de Hércules, no como riquezas y bienes materiales, sino como el derecho de éstas: "El testamento y el derecho, ésta es la fecunda bendición mundana." (12:738.) "El diezmo de propiedad introducido por Hércules, no es un diezmo; es el principio herculeano en el diezmo, la transformación del diezmo que los hombres pagaban por los bienes ocultos, en diezmo de propiedad." (12:735.) La afirmación de Plutarco de que Hércules liberó a los romanos de su obligación a pagar diezmos a los etruscos, Lassalle la interpreta en el sentido de que "Hércules liberó a los romanos de pagar diezmos por los bienes etruscos" (*idem*); por ejemplo, el ritual de inmolar niños a Lares, el cual se reintrodujo en Roma después de la conquista etrusca (12:706-707).

Niebuhr encontró que "la narrativa poética era mejor que la historia tal cual, aunque fuese diferente" (*R. G.*, 1:203k). La poesía popular o culta idealiza a la historia. Así, "las pobres sabinas aparecen cubiertas de oro" (1:188) en la fantasía de los poetas romanos. Cuando Numa Pompilius fue electo "rey, dividió las tierras... [e] instituyó el servicio de salvaguardar las fronteras. Todos los legisladores, en especial Moisés, basaron el logro de sus mandamientos respecto de la virtud y la justicia, así como de las buenas costumbres en la propiedad de tierra, o bien, al menos aseguraron las posesiones de tierra hereditarias para el mayor número de ciudadanos. Después de esto [Numa] instituyó la religión" (1:196). Lassalle no está de acuerdo con la mundana concepción de la historia de Niebuhr y le atribuye conceptos viquianos: "[Niebuhr] ve en la historia romana, una canción heroica, un nibelungo, nacido 'de la aflicción heroica'. Pero la saga histórica y el mito nunca son poesía libre y mucho menos entre los romanos. Se trata más bien de elaboraciones míticas con un contenido muy real de historia espiritual... Lo que encontramos en esos mitos no es una canción heroica, sino la *reliquia* [énfasis añadido] de uno de los más grandes y verdaderos procesos históricoculturales y el fiel desarrollo del espíritu romano específico." (*R. S.*, 12:744-745.)

Este lenguaje es viquiano — no del Vico que afirma que "el orden de las ideas debe seguirse del orden de las cosas"* (*C. N.*, 238), sino del Vico que cree en "una historia eterna ideal transcurrida en el tiempo por la historia de cada nación en su surgimiento, desarrollo, madurez, decadencia y caída" (*C. N.*, 245). ¿Acaso la "historia espiritual" de Lassalle es su versión de la "historia eterna ideal" de Vico aplicada a la historia romana? La duda irónica de Marx respecto de si Lassalle ha leído a Vico, sugiere que Lassalle, no sólo ha leído a Vico, sino que lo ha plagiado —no al genuino, desapasionado Vico, sino al Vico católico, metafísico.

Un reexamen de la selección y el arreglo de las citas de Vico a la luz de lo que hasta ahora hemos visto, muestra que la ironía es la *forma mentis* que gobierna la escritura del párrafo en cuestión.

La frase excluida de la primera cita es: "Los griegos derivaron su filosofía de sus leyes." Esta frase pesa más que el resto del corolario, además de ser también una frase con la cual Marx ciertamente concuerda. En el prefacio a

la *Contribución a la crítica de la economía política*, la filosofía, junto con el arte, aparecen como el último paso en el desarrollo de las "formas ideológicas", de acuerdo con este orden: "Legal, político, religioso, artístico o filosófico." ¿Por qué, entonces, hubo de suprimir Marx la frase? Porque en esta primera cita quiere asociar a Lassalle con el Vico metafísico: Termina la cita con la frase "metafísica legal". Frase que formula la evaluación de Marx del *Sistema* de Lassalle, un tratado legal según el espíritu de los "juristas filisteos".

La segunda cita comienza con la frase: "La antigua jurisprudencia era muy poética." El arreglo de la cita pone a la "metafísica legal" y la "jurisprudencia poética" en una yuxtaposición retórica, sugiriendo con ello su relación. La manera en que Lassalle trata a los mitos en el último capítulo es "poética" marcadamente en el sentido en que Vico emplea el término. La descripción parcial de la antigua jurisprudencia romana de Vico como intercambio de ficciones por realidad, traduce adecuadamente la opinión de Marx sobre la validez no científica del *Sistema*. La fórmula concluyente de este: "La identidad intrínseca del culto de Lares y la ley de la herencia" (*R. S.*, 12:719) parece hacer eco de la frase de Vico (en la traducción de Belgioioso) de que la antigua jurisprudencia romana "consideraba a los vivos como muertos y a los muertos como vivos en sus herencias". Y Marx podría tener razón en interpretar "la metafísica legal" de Lassalle, puesto que en el *Sistema* se encuentra: "Con la muerte el romano adquiere un derecho del cual no podía disponer en vida. Una vez muerto sus poderes se acrecentaban. La muerte lo transfiguraba en un legislador." (11:247.)El testamento hacía a "los muertos más fuertes que los vivos" (11:236).

Lassalle, por supuesto, está consciente de esta "contradicción"; pero la usa primero para rechazar *per absurdum* la tesis común de que el testamento, en su forma presente, fue una adopción del antiguo testamento romano, y después para probar su propia tesis de que el testamento "representa la durabilidad de la subjetividad de la voluntad" (12:788). En su carta a Marx, fechada 27/28 de julio de 1861, Lassalle afirma que "la disposición testamentaria después de la muerte va en contra de toda *jus naturale*, totalmente *contra rationem*" (*R. S.*, 3:379). Ésta no habría podido pensarse antes de la institución de la ley romana y sin el conocimiento de la misma. Y se convirtió en un dogma aceptado, únicamente por la mala interpretación de la ley romana (*idem*).

¿Y cómo es que Lassalle prueba su propia tesis? Conjugando a Fichte con Hegel. La antigua ley romana, como cualquier otra ley originalmente, no habría podido ser más que intestada, basada en la transmisión natural de la propiedad del padre al hijo (o hijos). No había necesidad de un testamento en ese entonces. El testamento apareció como una posibilidad para el padre de desheredar a su hijo (o hijos), legando su patrimonio a una persona de su elección. Esto entraña el surgimiento del sujeto. Ya que sólo una persona capaz de concebirse a sí misma como un individuo, como un sujeto, como un ego, puede hacer tal divergencia. Como consecuencia, el ego se reafirma como un sujeto para un objeto, ejerciendo su voluntad sobre un no ego. Por medio del testamento el heredero es suplantado por el legatario y la relación

entre padre e hijo es reemplazada por la relación entre el testador y el legatario, lo cual representa una etapa más elevada en la dialéctica del derecho. Esta etapa es resultado precisamente de la contradicción inherente a la ley de herencia intestada, que implica la paradoja de que los muertos son más fuertes que los vivos. Pero la aserción de la voluntad del testador convierte al legatario en un objeto; el cual se identifica con su legado. El legatario debe entonces separar su ego de su propiedad, lo cual sólo puede hacer imponiendo su propia voluntad sobre ésta, disponiendo de ella a voluntad. El legatario debe convertirse en sujeto. Entonces puede producir una síntesis entre la voluntad del testador y su propia voluntad. El testamento representa precisamente esta elevada etapa en la dialéctica del derecho, la identidad del testador y el legatario, la entera subjetividad de la voluntad. De ahí la conclusión de que el testamento romano "representa la durabilidad de la subjetividad de la voluntad y no un cambio patrimonial... Su importancia espiritual se debe a que es la forma romana del dogma de la inmortalidad" (12:788). Tanto las leyes de herencia intestada como de herencia testada encuentran sus raíces en la forma romana de concebir la inmortalidad del alma, este concepto constituye el género de ambas (11:324).

Es posible imaginar la repugnancia de Marx a conclusiones como éstas. A pesar de ello, estuvo de acuerdo con parte de la teoría de Lassalle según la cual la concepción de los juristas alemanes de la ley romana como ley natural era una mala interpretación, resultado de una incomprensión total. ¿Cómo ocurrió esto? La explicación de Lassalle casi hace eco de Vico: "Se puede comprender que las naciones adopten instituciones ajenas incomprensibles para ellas en lo que concierne a su naturaleza interna. Se comprende también a juristas que abstraigan sus rasgos legales externos y los transplanten a sus propias instituciones... De esta manera han creado una ley natural que no existe en ningún lugar, un imposible natural." (12:791.) En este caso el malentendido era doble. Los juristas alemanes no podían comprender por qué no había tal ley en la ley alemana. Y se encontraban lejos de caer en la cuenta de la naturaleza de esa ley en la jurisprudencia romana. "Debido a estos dos errores, los juristas elevaron al *orgulloso* [énfasis añadido] rango de la ley natural el poder de la voluntad de los muertos de disponer de la herencia, resultado de su propio *letrado malentendimiento* [énfasis añadido]." (12:792.)

Niebuhr habla de "la vanidad familiar" y "la vanidad nacional", refiriéndose a las "falsificaciones"[14] perpetradas a las leyendas y relatos de los cuales surgió la más temprana historia de Roma. Pero respeta a los letrados. El *gelehrtes Mißverständnis,* junto con otros términos característicamente viquianos, parece derivar de Vico. ¿Entonces sí leyó *Ciencia nueva*? El párrafo 127 dice: "A este engreimiento de las naciones se añade el de los estudiosos, que creen que lo que saben es tan viejo como el mundo."

Una de las razones por las que Marx elogia a Vico es porque fue pionero en el campo de la filología comparada. Lassalle, como hemos visto, era ver-

[14] *Ibid.*, 1:15.

sado en filología (su *Heráclito*), y ocasionalmente se sirve de ésta en su trabajo legal. Hemos visto ejemplos en su interpretación de los mitos. Daremos un ejemplo más. Con respecto a su teoría de la identidad del testador con el legatario, Lassalle cita la fórmula de tal identificación: *heres mihi esto* ("serás mi heredero"). Después escribe en una nota: "Aquí el significado de 'heredero' llama la atención, ya que *heres* no es más que *Herr* [señor], *Willensherr* [señor de su propia voluntad]... Este significado absoluto, no relacionado con propiedad, claramente viene de *herus* y *hera*." (Alude a Plauto y Horacio, y cita *Instituciones*: *Heres apud antiquos pro domino ponebatur*.) Después sigue una frase sobre filología comparativa: "[A .T. G.] Passow compara el griego ηρωζ con *herus*, *hera* (11:305). Otra nota explica que el acto de identificación excluye toda relación entre personas que no son libres y añade: "Aquí yace la diferencia entre el esclavo, que es una cosa, no una persona. Por el contrario los niños son personas romanas libres." (11:306.)

En el párrafo 513 Vico cita e interpreta *herus* y ερος —forma poética de ερωζ— tal como Lassalle lo hace después. Y Vico también cita una fórmula latina, "*...ita ius esto*", que es el equivalente de la fórmula latina acortada que Lassalle cita. Sin embargo, el párrafo político de Vico alcanza una conclusión opuesta a la de Lassalle: Los niños y los esclavos eran igualmente considerados como parte de la propiedad según la ley romana.

Veamos de nuevo el comportamiento de Marx con los fragmentos que componen la tercera cita. Empieza con: "Los romanos llamaban a los héroes *heri*, de ahí viene *hereditas*..." y termina con: "El heredero... representa, en lo que respecta a la herencia, al padre de familia difunto." La cita la obtiene después de cortar frases completas del texto de Belgioioso. Cito el texto (traducido) resaltando las dos frases que forman la tercera cita con el espaciado de las letras que las componen.

> Los romanos llamaron *heri* a los héroes, de donde viene *hereditas*, lo cual significa "familia" en los principios de la lengua latina, pero más tarde significó poder despótico. De hecho la Ley de las Doce Tablas atribuye a los padres de familia un poder despótico, el derecho de disponer de sus posesiones por medio de testamento: UTI PATERFAMILIAS SUPER PECUNIA TUTELAVE REI SUAE LEGASSIT, ITA JUS ESTO ["Como el padre de familia ha dispuesto en lo que concierne a su propiedad y la tutoría de sus bienes, así será obligatorio"]. El derecho de disponer por testamento era llamado *legare*, derecho que parece ser propio de soberanos; pues el heredero viene a ser un legado o legatario que representa, en lo que toca a la herencia, al difunto padre de familia. Los niños y los esclavos quedaban comprendidos en la fórmula REI SUAE ET PECUNIAE ["estado" y "propiedad"], consecuencia del poder monárquico ejercido por los padres de familia sobre sus familias en el estado de naturaleza.

Este texto expresa la idea original de Vico de que el poder de los padres de familia era monárquico y despótico. Cuando Marx escribe "su [de Vico] concepción del espíritu de la ley romana se opone a la de los juristas filisteos", muy probablemente tiene en mente la idea de Vico sobre la autoridad monár-

quica de los padres, considerando que las frases omitidas en la tercera cita discuten precisamente esa idea. ¿Por qué, entonces las omitió? Vimos que Marx omitió en la primera cita del corolario la última frase con la cual seguramente concuerda. Y también omitió en la segunda cita, el meollo del párrafo 1036, la explicación del autor de su concepto de *iura imaginaria*, el cual, como vimos, presenta cierta semejanza con la propia teoría de Marx del fetichismo de las mercancías. En una metáfora gastronómica, las citas, tal como aparecen, semejan huesos sin carne aventados a un perro, para "estimular" su "apetito".

La manera en que Lassalle trata el mito es "poética" marcadamente en el sentido viquiano del término. No es coincidencia que su interpretación de los mitos se centre en Hércules, tal como Vico lo hace. También vimos que la ecuación *heres=héroes* es compartida por ambos autores. Parecería que la evidencia es suficiente para que Marx infiriese que Lassalle, no sólo había leído la *Ciencia nueva*, sino que también se había apropiado un buen número de ideas viquianas. En una nota en el prefacio a *El capital* (1867) Marx acusa a Lassalle de haber "plagiado casi literalmente sus escritos, sin ningún reconocimiento" (ver *supra* final de la nota 11). Y en una carta anterior a Engels (15 de agosto de 1863), ataca a Lassalle por anunciar como propias algunas ideas de Marx y Engels a las que Marx consideraba como sus "excrementos" de juventud (*idem*). El *Heráclito* de Lassalle distribuyó "al menudeo" las ideas de Hegel en el filósofo griego (carta a Engels fechada 1 de febrero de 1858 —ver *supra* nota 11). Marx debió pensar que su *Sistema* contrabandeaba las ideas de Vico sobre la ley romana.

Las ideas de Lassalle sobre el origen romano del testamento moderno se basan en su suposición de que la institución del testamento implica el surgimiento de la subjetividad de la voluntad, entendida como poder de voluntad, como señoría espiritual [*Willensherr*]. Lassalle llega a este concepto volteando, a un sentido idealista, la idea realista de Vico, de que el legatario, a través del acto de *legare*, toma posesión del poder monárquico, es decir, económico y político total. En la tercera cita Marx omite sólo las frases respecto del poder monárquico del *paterfamilias* resultado del acto de *legare*, y se para en seco en la frase que equipara a los niños con los esclavos con respecto a la propiedad. Omite una frase viquiana que probablemente aprobaba, repitiendo así el patrón ya conocido de citar sólo frases con las que estaba en desacuerdo y que creía haber sido apropiadas por Lassalle. Pero, a pesar de que en la primera y segunda cita corta los textos viquianos en sus extremos (la frase final del corolario en la primera cita, la frase inicial y final del párrafo 1035) en la tercera cita sólo fragmenta el texto. Y mientras que las omisiones en las primeras dos citas no están señaladas, en la tercera cita están insinuadas dos veces por el signo tipográfico de la elipsis: "...el heredero ...representa en la herencia, al difunto padre de familia." Aquí la elipsis recuerda la figura retórica de la paralelipsis, una forma de recalcar lo que está subestimado o brevemente mencionado. Al omitir las frases iniciales sobre el poder monárquico del *paterfamilias*, así como la frase final sobre la equivalencia de los niños y los esclavos respecto de la propiedad, Marx señala diferencias fundamen-

tales entre Vico y Lassalle. Hasta este punto ha asociado a ambos autores: ahora se opone a ellos.

Acabamos de ver la parodia idealista de Lassalle sobre el concepto del poder monárquico según Vico. Lassalle también rechaza la ecuación de Vico sobre los niños y los esclavos en la familia romana, sosteniendo que la ley romana considera a los niños como personas y a los esclavos como objetos. Sus concepciones de la familia romana en verdad contrastan tajantemente. Vico concibe que los sentimientos familiares están originalmente condicionados por la economía, en tanto que Lassalle encuentra la institución de la ley romana testada e intestada en la cual se funda la familia romana, en el dogma de la inmortalidad del alma. Desde un punto de vista socialista, la concepción de la familia romana de un antiguo profesor de retórica italiano, sin duda es más avanzada que la del moderno jurista alemán. La elipsis-paraelipsis funciona como un recordatorio.

En este caso, tal vez, paraelipsis no sea la palabra adecuada. En la práctica legal la pretermisión es la omisión tácita, por parte de un testador, de un heredero natural tal como los hijos en un testamento. Y dado que el caso en cuestión es sobre herencia, parecería que Marx está transmitiendo su mensaje mezclando la elipsis con la pretermisión. Marx no incluyó la frase de Vico acerca de los hijos y los esclavos, para no poner a Lassalle abiertamente en contra de Vico. De haberla incluido, habría disipado la atmósfera de ironía que impregna todo el párrafo. Cuando se propuso jugarle su insidioso truco a Lassalle (todavía eran "amigos"), su intención era destruir el *Sistema* de aquél a través de la ironía vitriólica. La ironía opera poderosamente en el párrafo en cuestión. Comienza con una sonrisa imperceptible que finge asombro por la aparente ignorancia de Lassalle respecto de Vico ("pareces" es enfático: *...nicht gelesen zu haben scheinst*) y culmina con una mofa. En la evocación de la pretermisión a través de la elipsis, Lassalle se convierte en "heredero" de Vico "en tanto herencia [cultural]" —un heredero degenerado que desfigura más que "representa"a su "padre".

Sobra decir que el parentesco de Lassalle con Vico está lejos de ser elogioso para el filósofo napolitano, tanto en su calidad de filósofo como en su calidad de escritor. Para un escritor experto y chispeante como Marx, la *Ciencia nueva* debió parecerle una mescolanza de disciplinas tan diversas como la historia, la poesía, la filología, un producto propio de un escritor sumamente provinciano (su "curioso dialecto napolitano").[15] Trata los textos de Vico como si fueran material en bruto para que un maestro lo rehiciera y reformase. Su apreciación de las habilidades de Lassalle como escritor no varía mucho. Hemos visto lo que opinaba de Lassalle como dramaturgo y filólogo; una carta a Engels (7 de mayo de 1860 —ver *supra* nota 11) menciona su "ostentosa forma de escribir". Una frase en el párrafo que precede inmediatamen-

[15] Aquí Marx adopta el juicio de la princesa Belgioioso: "Hay que añadir, además, que su italiano no es más que un dialecto napolitano apegado al latín, lo cual forma un lenguaje ininteligible a primera vista, para cualquiera que no sea un latinista de la ciudad de Nápoles." (*Op. cit.*, pp. cxvi-cxvii.)

te al párrafo que contiene las citas de Vico transmite el mismo mensaje. Aquí Marx dice, con respecto a *El capital*, que el trabajo se está atrasando no sólo porque se ve obligado a "hacer los más bajos trabajos manuales para no morir de hambre", sino también por su "peculiar manía" de "rehacer totalmente" lo que creía haber "terminado" (*etwas fertig Geschriebenes... ich es ungenügend finde und wieder total umarbeite*), algo que Lassalle era incapaz de lograr debido a su mente no ilustrada.

Lassalle, comúnmente de respuestas atinadas, no menciona a Vico en su respuesta. Tal omisión sugiere con más fuerza que la carta de Marx había dado en el clavo.

Carta de Marx a Engels en la que menciona a Vico

El mismo día en que Marx escribió a Lassalle sobre Vico, también escribió a Engels. Su carta a Engels contiene el siguiente párrafo: "En su *Ciencia nueva* Vico dice que Alemania es el único país en Europa en donde aún se habla 'un lenguaje heroico'. De haber tenido el gusto de relacionarse con la *Press* de Viena o el *Nationalzeitung* de Berlín, el viejo napolitano habría perdido ese prejuicio." (*M. E.*, 3:77.)

En *Ciencia nueva* existen varias referencias sobre el alemán como un lenguaje heroico. Una de éstas se lee: "Los primeros escritores en los lenguajes modernos de Europa eran versificadores y en Silesia, provincia habitada casi enteramente por campesinos, las gentes nacen poetas. Y en general el lenguaje alemán conserva su origen heroico intacto —aún en demasía— y ésta es la razón... las palabras griegas compuestas se pueden traducir muy acertadamente en alemán, especialmente en poesía." (*C. N.*, 471.)

El párrafo acerca de Vico en la carta de Marx a Engels es complementario al de la carta a Lassalle —las dos cartas fueron escritas el mismo día. Acabamos de ver que Lassalle asocia ηρωζ con *herus*, después de haber equiparado *heres* y *Herr*. Es muy factible que Marx estuviese pensando precisamente en este pasaje cuando citó la frase "Los romanos llaman *heri* a los héroes" en su carta a Lassalle. La ecuación de Lassalle ηρωζ =*heres*= *Herr*, equivalente al *herus*= ερος de Vico, lógicamente conduce al pensamiento de que, igual que el griego, el alemán es un lenguaje heroico, como se implica en el párrafo 471 de *Ciencia nueva*. La ingenuidad de la suposición de Vico, debió divertir a Marx. Y si, como creo yo, Marx relacionó esta suposición de Vico sobre el lenguaje alemán con la ecuación de Lassalle de *heres* y *Herr*, su diversión debió haber sido mucho mayor. Pues, a fuerza de su experiencia filológica, Lassalle había demostrado ser la quintaesencia del heroísmo alemán.

NOTA ACERCA DE VICO EN "EL CAPITAL"

Marx menciona a Vico por tercera y última vez en una nota del capítulo "Maquinaria e industria a gran escala" en el primer tomo de *El capital*:

> Las máquinas de hilar ya habían sido utilizadas antes de su [John Wyatt] tiempo, a pesar de haber sido máquinas con muchos defectos; y probablemente Italia fue el país en donde aparecieron primero. Una historia crítica de la tecnología mostraría que pocas de las invenciones del siglo XVIII son obra de un solo individuo. Hasta ahora no existe tal libro. Darwin ha atraído nuestra atención hacia la tecnología de la naturaleza, es decir, hacia la formación de los órganos de las plantas y los animales, los cuales sirven como instrumentos para preservar la vida. ¿Acaso no merece igual atención la historia de los órganos productivos del hombre? Órganos que son la base material para toda organización social. Y, ¿acaso esa historia no sería más fácil de recopilar, puesto que, como Vico dice, la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, más no la segunda? La tecnología revela la relación activa del hombre con la naturaleza, el proceso directo de la producción de las relaciones sociales de su vida, y de las concepciones mentales que se derivan de esas relaciones. Aun la historia de la religión, escrita fuera de esta base material, es incondicional. En realidad es más fácil descubrir por medio del análisis el corazón terrenal de las creaciones místicas de la religión, que lograr lo opuesto, es decir, desarrollar a partir de las relaciones de vida dadas, reales, sus formas celestiales correspondientes.* Este último método es el único método materialista y por tanto el único método científico. Las flaquezas del materialismo abstracto de la ciencia natural, el cual excluye el proceso histórico, son de inmediato evidentes en las concepciones abstractas e ideológicas expresadas por sus portavoces cuando se aventuran más allá de los límites de su propia especialidad. (*C.*, 1:494-495.)

El pasaje en este párrafo, "Vico dice que la historia humana difiere de la historia natural en que nosotros hemos hecho la primera, mas no la segunda", cita equívocamente y mutila el conocido aserto de Vico:

> ...que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres y que sus principios, por tanto, deben encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra mente humana. Quienquiera que reflexione sobre esto no puede menos que asombrarse de que los filósofos hayan vertido todas sus energías en el estudio del *mundo de la naturaleza, el cual, dado que Dios lo hizo, sólo Él conoce*; y de que hayan descuidado el estudio del *mundo de las naciones, o mundo civil, el cual, dado que los hombres lo habían hecho, los hombres podían llegar a conocerlo* [énfasis añadido]. (*C. N.*, 331.)

Marx atribuye a Vico la locución "historia natural" [*Naturgeschichte*], la cual Vico no habría aceptado. La locución de Vico es "mundo de la naturaleza", que contrasta con "mundo de naciones", o "mundo civil". Marx permanece en silencio con respecto a la razón de Vico sobre la incapacidad del hombre de conocer el mundo de la naturaleza, es decir, porque Dios lo hizo, y "dado

que Dios lo hizo, sólo Él puede conocerlo". Marx ciertamente desaprueba el argumento viquiano de que el conocimiento de la naturaleza es privilegio de Dios. La oración inmediata a la frase en cuestión: "La tecnología revela la activa relación del hombre con la naturaleza", es una negación implícita de la tesis implicada por Vico de que es imposible para los hombres conocer la naturaleza. De acuerdo con Vico, puesto que la naturaleza ha sido hecha por Dios, se encuentra fuera del rango del conocimiento humano, ya que lo "histórico" y lo "natural" se relacionan de la misma manera en que el hombre está relacionado con Dios. Marx predica historia tanto del hombre [*Menschengeschichte*] como de la naturaleza [*Naturgeschichte*]; "histórico" y "natural" son términos complementarios para él. Ve la historia natural como una extensión de la historia humana, en la que la naturaleza es el recipiente de la acción del hombre sobre ella. Es verdad que el hombre no hizo la naturaleza; él mismo es parte de ella. No obstante, transforma la naturaleza por medio del trabajo y la industria, le da nueva forma, y en cierto sentido la rehace. El hombre está relacionado activamente con la naturaleza a través de la tecnología. La relación es activa en el sentido de que, al rehacer la naturaleza el hombre adquiere su conocimiento. El planteamiento de Marx de la relación activa del hombre con la naturaleza ya se encuentra en la primera de sus Tesis sobre Feuerbach: "El defecto principal de todo el materialismo existente hasta ahora (incluyendo el de Feuerbach), es que la cosa, la realidad, lo sensible, se concibe sólo en forma de *objeto de contemplación*, pero no como una actividad, una práctica [*praxis**] *sensible humana*, [no se concibe*] subjetivamente." (*E. W.*, 421.) Aquí "subjetivamente" significa *a parte subiecti*, es decir, desde el punto de vista del hombre en tanto sujeto activo, en tanto sujeta a la naturaleza a su acción en ella. Al hacer esto el hombre conoce a la naturaleza y adquiere "la ciencia natural". La locución aparece en *Manuscritos económicos y filosóficos*:

> Aun la historiografía sólo incidentalmente toma en cuenta a la ciencia natural, a la cual ve como contribuyente para la ilustración, la utilidad y algunos grandes descubrimientos. Pero la ciencia natural ha intervenido y transformado la vida humana haciéndola más *práctica* a través de la industria y ha preparado las condiciones para la emancipación humana, a pesar de sus efectos inmediatos en el proceso de deshumanización. La industria es la verdadera relación histórica de la naturaleza, y por ende de la ciencia natural con el hombre. Si se concibe entonces como la revelación esotérica de los *poderes esenciales* del hombre, la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre también puede entenderse... La historia en sí es una parte real de la historia natural y del devenir de la naturaleza en el hombre. La ciencia natural incluirá al fin la ciencia del hombre, tal como la ciencia del hombre incluirá la ciencia natural: habrá *una sola* ciencia (*E. W.*, 355.)

El concepto marxiano de "una ciencia", en el cual la ciencia humana y la ciencia natural son complementarias, es el polo opuesto del concepto de una

"ciencia nueva" de la humanidad según Vico, el cual excluye a la ciencia natural. Marx en cambio, lejos de excluir a la ciencia natural de su ciencia global, la considera "condición" para la emancipación de la humanidad de su estado de deshumanización causado por el capitalismo. Las ciencias naturales promueven el desarrollo de la industria y esta es "la verdadera relación histórica de la naturaleza... con el hombre". La industria es el aliado natural del hombre, sobre todo en su lucha contra del oscurantismo religioso (pues "los milagros divinos se hacen superfluos junto a los milagros de la industria") (*E. W.*, 330). La redención tanto de la explotación capitalista como del oscurantismo religioso conduce al socialismo: "Para el hombre socialista el todo de lo que se llama historia mundial no es más que la creación del hombre por medio de su trabajo y el desarrollo de la naturaleza *para* [énfasis añadido] el hombre." (*E. W.*, 357.)

El hombre socialista, el que liberará a la humanidad de estas dos formas básicas de enajenación, humanizará a la naturaleza al hacerla cumplir con sus finalidades. La historia humana y la historia natural entonces se fusionarán en "historia mundial". El comentario en cuestión reconstruye en *El capital* fórmulas anteriores de Marx acerca de la relación del hombre con la naturaleza con la fraseología característica del pensamiento maduro del autor. La frase, "La tecnología revela la relación activa del hombre con la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y por tanto también pone al descubierto el proceso de producción de las relaciones sociales de su vida y de las concepciones mentales que surgen de estas relaciones", es una formulación concisa de la teoría del materialismo histórico, tal como se enuncia en el prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*.

Tanto para Vico como para Marx el hombre entra en relación con la naturaleza a través del trabajo. El concepto de trabajo de Vico, sin embargo, es muy distinto del que admite Marx, lo cual es consecuencia de sus diferentes ideas sobre la relación del hombre con la naturaleza. En los *Manuscritos económicos y filosóficos* la naturaleza se concibe como la extensión del cuerpo humano, como "el cuerpo inorgánico del hombre" (*E. W.*, 328). El hombre "subyuga a la naturaleza por medio de su trabajo" (330) y se apropia de ella. "Considerada de manera abstracta, por sí misma, y estable en su separación del hombre, [la naturaleza] no es nada para el hombre." (398.) Se convierte en lo que es por medio del trabajo del hombre. El concepto de trabajo de Marx es triunfalista. Vico concibe a la naturaleza como el dominio de Dios y al hombre como un extaño en ella. De ahí el asombro y el miedo del hombre cuando comienza a percibir su inmenso cuerpo animado. La fe cristiana de Vico se combina con memorias lucrecianas para formar su concepción de la naturaleza. Ciertamente el hombre modifica la naturaleza por medio del trabajo; sin embargo la modificación permanece superficial y limitada, difícilmente sobrepasa la etapa de domesticación. La versión de Vico de humanizar la naturaleza se refiere a la doma del bosque salvaje y el amansamiento de animales salvajes. El capítulo acerca de economía en *Ciencia nueva* se detiene en la economía doméstica. Su primera institución económica, el patri-

monio, se construye "por medio del trabajo duro e incesante" (*col travaglio e coll' industria, C. N.*, párr. 525). Vico considera el trabajo como una exigente necesidad de la vida, que afronta al hombre desde que nace hasta que muere. El tipo de trabajo al que él se refiere es trabajo manual, llevado a cabo bajo el peso de una gran necesidad e inseguridad. El hombre primitivo desmontó parte del bosque con fuego y labró la tierra con el arado. La agricultura, que marca el comienzo de la civilización, permanece para Vico como el tipo de civilización. Poco entiende del comercio y la industria y, de hecho, niega al comercio un papel en el proceso de colonización de la parte occidental del Mediterráneo. Explica las migraciones de los pueblos conducentes a colonizaciones como una consecuencia únicamente de conflicto de clases: "Muchos líderes de bandas de *famuli* que se habían revelado y habían sido conquistados por los héroes... con el propósito de evitar la opresión y encontrar escape y seguridad junto con los miembros de sus facciones, se arriesgaron a los peligros del mar y fueron en busca de territorios no ocupados a lo largo de las costas del mediterráneo." (*C. N.*, párr. 20.) No toca el arte de la navegación, el cual, puede pensarse, se habría desarrollado como consecuencia de las migraciones por vía marítima. En la lámina del frontispicio de *Ciencia nueva* el timón, que simboliza el arte de la navegación, se encuentra "a cierta distancia del arado que se halla enfrente del altar... el mango del arado descansa sobre el altar con cierta majestuosidad, para hacernos entender que las tierras aradas fueron los primeros altares de los gentiles" (*C. N.*, párr. 20). De las cuatro herramientas encontradas en la lámina como símbolos de civilización (todos los otros detalles son "jeroglíficos"), el arado tiene prioridad sobre el timón (que ara las aguas). "Las artes", escribe Vico, "son imitaciones de la naturaleza y consecuentemente en cierto sentido verdadera poesía" (*C. N.*, párr. 498). Dante llamó al arte el nieto de Dios, razonando que Dios creó la naturaleza, que el arte luego imita: *Sì ch'a vostr'arte Dio quasi è nepote* (*Inferno* XI, 105). La concepción viquiana del arte (*techne*) es tan medieval como la de Dante. La inclinación heroica de su pensamiento —*De mente heroica* (1732) fue su última oración inaugural— le impide tener una visión del mundo moderno. Su contemplación de la historia se detiene en la Edad Media, salvo algunos vistazos esporádicos a los tiempos modernos. Y, por tanto, el trabajo en su obra tiene un carácter arqueológico, siendo feudal su estructura: "Todas las comunidades nacen de ciertos principios eternos de feudos." (*C. N.*, párr. 599.)

A este respecto es muy significativo el proceso de involución de su héroe más representativo. Uniendo las diversas interpretaciones de Vico de los mitos más importantes relacionados con Hércules, la imagen que se obtiene de éste como fundador de la civilización gentil emerge de la siguiente manera: El héroe comienza por despejar la tierra con objeto de poder ararla (el león de Nemea, las Hespérides, la Hidra, *C. N.*, párr. 540). Después descampa el terreno social "matando a monstruos y tiranos... en su misión civilizadora por el mundo" (*C. N.*, párr. 93). Luego instituye las Olimpiadas (*C. N.*, párr. 371) —*panem et circenses*— midiendo los años "de cosecha en cosecha" (*C. N.*, párr. 77). "Finalmente Hércules... lucha con Anteo

(un personaje de los *famuli* amotinadores) ...lo conquista y lo ata a la tierra" (*C. N.*, párr. 618). "El nudo herculeano" marca el punto de descenso cuando el liberador se convierte en opresor. Este nudo relata la mancipación (acto legal de esclavizar) ritualizada por "un nudo simbólico colgado a imitación de la cadena con la cual Jove amarró a los gigantes a las primeras tierras desocupadas" (*C. N.*, párr. 1030). Mediante ese acto legal los héroes ataron a sus tierras a sus *famuli* o *socii*, tratándolos de manera inhumana. Vico ilustra esto con ejemplos literarios, uno de ellos es "la piadosa matanza de Eneas" de su socio Miseno, con objeto de llevar a cabo un rito religioso (*C. N.*, párr. 558). Condena la crueldad de los héroes hacia sus *famuli* y simpatiza con la emancipación gradual de los *socii*. Sin embargo, al mismo tiempo, Vico lamenta (tal como Dante lo hiciera, aunque por otro motivo) el proceso de *embourgeoisement* padecido por los héroes, cuando, como resultado de esa emancipación, se mezclaron con sus *socii*. Vico encuentra la revelación de este proceso en el mito de Hércules hilando. "Hércules en su vejez se hace afeminado e hila a instancias de Iole y Onfalia." (*C. N.*, párr. 657.) De ahí que su fin no fuera heroico. Pues desde el momento en que Hércules "extendió el *connubium* a los plebeyos" (*C. N.*, 658) como resultado de mezclarse con mujeres plebeyas (Vico considera a las mujeres como una clase social más baja),[16] queda condenado a morir "contaminado de sangre plebeya" (*idem*). Vico relaciona el nombre de Neso, el centauro cuya sangre envenenada causó la muerte de Hércules, con la ley peteliana llamada *De nexu*, la cual liberó a los *nexi*, los deudores insolventes, detenidos en cautiverio por sus acreedores.[17] La atribución de labores femeninas y, por tanto, plebeyas a Hércules significa el fin de la era heroica y el comienzo de la era "humana" en la cual la razón se encuentra como propiedad común de la naturaleza humana. Vico cree en la racionalidad humana, pero está aliado con la mente heroica. Hércules es querido por Vico mientras es heroico y un campeón de los plebeyos (*parcere subiectis et debellare superbos*); pero lo abandona cuando se hace plebeyo y comienza a hilar: *lilia non nent*.[18]

La interpretación de Vico de los mitos acerca de Hércules contiene en una cáscara de nuez su filosofía de la historia. Una persona más apreciativa de la tecnología habría visto en el mito de Hércules hilando, el título de gloria para su obra más grande: la invención de la hilandería que es todo un acontecimiento en la historia de la civilización. Marx comienza el capítulo que contiene la nota sobre Vico en *El Capital* con un panorama histórico de la industria textil, y la nota misma comienza con una referencia a la probable invención italiana del torno de hilar. Marx escribe que "en Alemania trata-

[16] Igualmente, Niebuhr ilustra las diferencias sociales entre *populus*, la clase alta y los plebeyos con una diferencia de género: *Populus* y *plebes*: respectivamente nombrados en género masculino y femenino." (*R. G.* 1:346.)

[17] Niebuhr: "La ley peteliana abolió el *nexum*, pero no el *addictio* [el acto legal por medio del cual un deudor era dado como sirviente a su acreedor]." (*R. G.* 3:xcii.)

[18] "Los lirios no giran" es el lema del real escudo de armas francés, significando que las mujeres no pueden heredar su reino.

ron primero de hacer que un hilador trabajara dos tornos, pero resultó ser demasiado cansado. Más tarde se inventó un torno de hilar de pedal con dos husos" (*C.*, 1:495). "En 1735 John Wyatt dio a conocer su máquina hiladora y con ello inició la revolución industrial del siglo XVIII..., se le describía como una máquina 'para hilar sin dedos'" (493). Finalmente se creó la hiladora con varios husos, la cual "aún en el mismo principio hilaba con doce o dieciocho husos" (495).

Marx continuó precisamente en donde Vico se detuvo. La frase que abre *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1852) tiene un tono viquiano: "Los hombres hacen historia, no a su gusto y bajo circunstancias escogidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente dadas y heredadas del pasado." Tanto Vico como Marx conciben la civilización como un proceso histórico, resultado del trabajo humano. Pero mientras Vico asocia la *techne* con la poesía, Marx la relaciona con la ciencia. La tecnología está ausente del retrato viquiano de la historia humana. Marx comienza el capítulo "Maquinaria e industria a gran escala" de *El capital* con una explicación acerca de las diferencias entre herramienta y máquina: "La máquina es un mecanismo que después de ser puesto en movimiento, lleva a cabo con sus herramientas la misma operación que el trabajador realizaba previamente con herramientas similares." (495.)

Esto no equivale a decir que el sentido de economía de Vico fuese deficiente o aun inferior al de Marx. La economía impregna el sistema de Vico; incluso podría decirse que el momento económico es estructural, aunque no en el mismo sentido en que Marx construye la relación entre la base y la superestructura.[19] La diferencia yace en el tipo de economía vislumbrada, la economía doméstica *versus* la nacional, la agrícola *versus* la industrial, la medieval, *versus* la moderna. Si Marx leyó *Ciencia nueva* con atención, difícilmente pudo pasar por alto la importancia que la economía cobra en ésta. Sin embargo, el concepto de economía de Vico debió parecer a Marx lo que el folklore es a la ciencia, comparado con su propio concepto. En la única ocasión en que a Vico se le menciona en *El capital*, se le nombra como filósofo de la historia y no como economista.

ECONOMISTAS ITALIANOS EN "EL CAPITAL"

Podemos llegar a la misma conclusión por un atajo. Marx menciona muchos economistas italianos en *El capital*. La fuente de esta información es la *Parte moderna* de una colección de varios volúmenes editada por Pietro Custodi.[20] Cita la definición de Pietro Verri: "El dinero es la mercancía universal" (*C.*, 1:184), añadiendo el comentario de C. F. Pagnin según el cual en la Edad Media "estaba estrictamente prohibido tratar al dinero como una mercan-

[19] Ver mi artículo "Economy in Vico's System" en *Vico: Past and Present*, comp. G. Tagliacozzo (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981), 2:144-156.

[20] *Scrittori classici italiani di economia politica* (Milán, 1804).

cía" (185). Menciona a Antonio Genovesi por su idea de que el mercader siempre tiene el ojo puesto en su futura ganancia (254). Marx cita en italiano: "La abundancia de riqueza de algunas personas siempre está balanceada por la falta de riqueza de otras." El autor, "el monje veneciano [Giammaria] Ortes, uno de los más grandes economistas del siglo XVIII", también escribió: "En lugar de proyectar inútiles sistemas para lograr la felicidad de los pueblos, me limitaré a investigar las razones de su infelicidad." (800.)

El economista italiano favorito de Marx es Ferdinando Galiani.[21] En su tratado *Sobre dinero* (1750) el diplomático napolitano refuta la teoría mercantilista de que el dinero no tiene valor intrínseco ("El oro y la plata tienen valor antes de ser dinero", 185). Y en sus *Diálogos sobre el comercio de trigos* (1770) Galiani ridiculizó a los fisiócratas. Refiriéndose al concepto de valor de cambio, Marx señala que "al igualar en valor productos diferentes para el intercambio, lo que hacen [los hombres] es igualar los diferentes tipos de trabajo como trabajo humano. Hacen esto sin estar conscientes de ello" (166). En este punto alude al economista italiano: "Por tanto, cuando Galiani dijo: El valor es la relación entre personas (*la Ricchezza è una ragione tra due persone*), debió haber añadido: una relación oculta bajo una concha material." (167.) Se describe entonces una vez más el carácter de fetiche otorgado a la mercancía:

> El valor, por tanto, no tiene marcado en la frente su descripción; antes bien, transforma cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde los hombres tratan de descifrar el jeroglífico para encontrar el secreto de su propio producto social: pues la característica que concede valor a los objetos útiles, es tanto su condición de producto social del hombre como su lenguaje. (*Idem.*)

"Jeroglífico" es un término muy viquiano. "El lenguaje jeroglífico o sagrado o secreto", escribe Vico, "[se crea] por medio de actos mudos" (*C. N.*, párr. 32). En otra parte tratando acerca del origen de muchas palabras técnicas de las relaciones de propiedad, señala que "los términos originalmente reales [o postes límites] [*termini**] de los campos, más tarde se convirtieron en términos vocales de los escolásticos" (*C. N.*, párr. 486). "La conclusión a extraer de lo anterior es que en el tiempo de las naciones mudas la gran necesidad satisfecha por las insignias era la de la certeza de propiedad." (*C. N.* párr. 487.)

Galiani comienza su examen sobre el valor del dinero adoptando el método metafórico metonímico de Vico para explicar el origen del lenguaje.[22]

[21] Galiani viene primero en *El Capital* en lo que toca a número de citas, ocho de los economistas italianos. Lo supera Malthus (25), Ricardo (24), Smith (19), Engels (17), Ure (15), Sismondi (14), Petty (12), Steuart (10), Storch, Senior y J. S. Mill (9 c/u). Galiani supera a (en orden alfabético) a Bailey, Burke, Destutt de Tracy, Fourier, Locke, MacCulloch, Proudhon, Quesnay, Say, Turgot, Wanderlint, Verri y Young.

[22] Respecto de la influencia de Vico en Galiani ver Giorgio Tagliacozzo, "Economic Vichianism: Vico, Galiani, Croce-Economics, Economic Liberalism", en *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969), pp. 349-368.

> Propongo comenzar esta discusión sobre la utilidad y la necesidad del dinero, fijando los límites reales de su valor, para que los seres humanos salgan de ese común error que los hace intercambiar imágenes por cosas, instrumentos por trabajos y se den cuenta de que el dinero de metal es una mercancía de lujo y no de necesidad, y que el dinero no es riqueza sino tan solo su simulacro, así como un instrumento para obtener la riqueza engañando... La riqueza es la posesión de algo deseado por otro individuo más que por su poseedor.[23]

Dos citas más de Galiani son políticas: "En donde existe la igualdad no hay ganancia." (*Dove è egualità, non è lucro*, *C.*, 1:261.) "Cuando los oficios asumen una forma más perfecta, ello no significa más que el descubrimiento de nuevas maneras de hacer un producto con menos gente o (lo que es lo mismo) en un periodo más corto que anteriormente." (431.) En otra parte Marx cita primero la frase de Adam Smith: "La pobreza parece favorable a la generación" y luego la comenta regresando a Galiani: "Ciertamente de acuerdo con el galante y agudo Abbe Galiani, éste es un arreglo especialmente astuto hecho por Dios: 'Dios ha decretado que los hombres que se encargan de los oficios más útiles nazcan en números abundantes'." (797.)

Comparado con el brillante conversador y "agudo" economista, "el viejo napolitano" dotado de genio, pero carente de sentido del humor debió parecerle al autor de *El capital* como una reliquia de una época arcaica, un cíclope tardío, útil para espantar ocasionalmente a un "burgués"[24] posando de socialista. Marx extrae citas de los economistas italianos, sin sospechar que la mayoría de ellos eran discípulos de Vico de una manera u otra, aprovechando todo intento por recopilar evidencia en apoyo a su "crítica" del capitalismo, siendo *El capital* tal crítica. Otorga reconocimiento a Vico por su atrevida concepción de la historia humana (a alguien que era tan buen católico) como hecha por seres humanos. Hizo esto, de una vez por todas, en una nota de pie de página, en donde formula su propia concepción de la historia humana en términos del materialismo histórico. Pensó que había dado a Vico su parte. Cuán grande sería su sorpresa ahora si volviese a la vida, al ver al oscuro filósofo napolitano comparado y aun asociado con él.

[23] *Opere di Ferdinando Galiani*, comps. F. Díaz y L. Guerci (Milán-Nápoles: Ricciardi, 1975), pp. 119, 120.

[24] Marx atribuye dos veces "Bürgerlich" a Lassalle en su carta del 20 de agosto, 1862, dirigida a Lassalle.

SOREL, VICO Y MARX*

J. R. JENNINGS

LA OBRA de Georges Sorel (1847-1922) nos brinda la oportunidad de evaluar la influencia de Vico y Marx en uno de los pensadores más controvertidos e innovadores del siglo pasado. Durante gran parte de su carrera de escritor, a partir de la mitad de la década de 1890, hasta su muerte en 1922, Sorel reflexionó sobre el estatus y la utilidad de sus respectivos escritos. Este proceso dio lugar a una serie de interpretaciones distintas de su obra, cuyas implicaciones pueden discernirse a lo largo de la vastedad y diversidad de ésta misma.

Cuatro temas —la filosofía de la ciencia, la religión, la política y su campo relacionado, la ética— ocupan una posición predomiante en la obra de Sorel. En el tratamiento que da a cada uno de estos temas es posible detectar la influencia de Vico y Marx. Lo que hace a Sorel particularmente fascinante en este contexto es el hecho de que en ciertos aspectos importantes la influencia de Vico es la más decisiva y duradera de las dos influencias. Como veremos, Sorel acude a la obra de Vico como medio para corregir y mitigar las insuficiencias y debilidades que él consideraba existentes en los escritos de Marx.

Estas insuficiencias se refieren a tres cuestiones específicas: el fracaso de Marx en proporcionar una evaluación correcta de la importancia y el significado de la acción humana, su defectuosa descripción del método científico y su incapacidad para comprender el estatus epistemológico y emocional de la fe religiosa. El conocimiento de la obra de Vico fue para Sorel factor instrumental en su percepción inicial de estas debilidades en el pensamiento de Marx. La postura adoptada después por Sorel respecto de cada una de estas cuestiones —las filosofías de la acción, la ciencia y la religión— fue viquiana en la medida en que Sorel utiliza y acepta la validez de las ideas entresacadas de una interpretación altamente original, y no libre de crítica, de la obra de Vico. En consecuencia, una interpretación viquiana de la acción, la ciencia y la religión impregna la obra de Sorel y, de acuerdo con esto, su marxismo no puede comprenderse correctamente sin hacer referencia a las ideas de Vico. Cabe añadir que Sorel siempre fue un pensador ecléctico y que Vico y Marx de ningún modo fueron las únicas influencias intelectuales en su obra.

Los primeros trabajos de Sorel, escritos antes de que conociera la obra de Vico o de Marx, revelan en forma embrionaria interrogantes y temas que más tarde habría de desarrollar en estudios posteriores. *Le procès de Socrate*[1] elucida la moralidad "heroica" alrededor de la cual más tarde habría de gra-

* Traducido al inglés por Onofrio Nicastro.

[1] G. Sorel, *Le procès de Socrate* (París: Felix Alcan, 1889).

vitar el pensamiento moral de Sorel; *Contribution à l'étude profane de la Bible*[2] afirma el lugar central que ocupa la creencia en lo milagroso en la fe religiosa; la serie de artículos publicados en la *Revue philosophique*[3] y *Annales de philosophie chrétienne*[4] inicia una metodología científica basada en el rechazo al cartesianismo y la aceptación de la experimentación, el progreso cauteloso y las exigencias de la tradición.

Es casi indudable que los primeros escritos de Sorel sobre marxismo[5] —de 1893 a 1896— representan una fase distinta en el desarrollo de su pensamiento. En un flujo inicial de entusiasmo Sorel adopta una posición que más tarde habría de repudiar y describir como "ortodoxia marxista".[6] "Considero que las teorías de Marx", escribió, "son la mayor innovación introducida en filosofía en muchos siglos... todas nuestras ideas deben organizarse de ahora en adelante de acuerdo con los principios expuestos por el socialismo científico".[7] Sostenía que el marxismo en sí podía proporcionar los medios indicados para abordar y resolver interrogantes de manera científica y que era la única teoría que legítimamente podía afirmar contener una "ciencia exacta y absoluta de relaciones económicas".[8] Estaba seguro de que el marxismo era "una ciencia basada en los hechos"[9] y que todas sus conclusiones eran "deducidas, de manera científica, partiendo de la observación".[10] El marxismo atraía a Sorel principalmente por ser una doctrina que había escapado a la influencia de la metafísica y que apreciaba en su totalidad las afirmaciones de la ciencia, por ser una filosofía que no dependía de teorías subjetivas de conocimiento y que era capaz de lograr un entendimiento objetivo de la realidad.

Es evidente que la aceptación inicial de Sorel del estatus científico del marxismo tuvo importantes implicaciones en su obra. Primero, al aceptar que el marxismo, en tanto ciencia, era capaz de trascender las "circunstancias específicas" para revelar lo "fundamental detrás de apariencias",[11] Sorel concluye

[2] G. Sorel, *Contribution à l'étude profane de la Bible* (París: Auguste Ghio, 1889).

[3] G. Sorel, "Sur les aplications de la psycho-physique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XXII (1886): 363-375; G. Sorel, "Le calcul des probabilités et l'expérience", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XXIII (1887):50-66; G. Sorel, "De la cause en physique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XXVI (1888): 464-480; G. Sorel, "Sur la géométrie non-Euclidienne", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XXXI (1891): 428-430.

[4] G. Sorel, "Les Fondements scientifiques de l'atomisme", *Annales de Philosophie Chrétienne*, XXV (1891-1892): 577-594; XXVI (1892): 5-32; G. Sorel, "La physique de Descartes", *Annales de Philosophie Chrétienne*, XXVI (1892): 200-217; G. Sorel, "Deux nouveaux sophismes sur le temps", *Annales de Philosophie Chrétienne*, XXVII (1892-1893): 243-263, 301-315.

[5] Ver en especial G. Sorel, "Science et socialisme", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, XXXV (1893):509-511; G. Sorel, "La fin du paganisme", reimpreso como *La ruine du monde antique* (París: Rivière, 1933); G. Sorel, "L'ancienne et la nouvelle métaphysique", reimpreso como *D'Aristote à Marx* (París: Rivière, 1935).

[6] G. Sorel, "Avertissement", en la primera edición de *La ruine du monde antique, op. cit.*, p. xix.

[7] G. Sorel, *D'Aristote à Marx, op. cit.*, p. 94.

[8] *Ibid.*, p. 96.

[9] *Ibid.*, p. 132.

[10] *Loc. cit.*

[11] *Ibid.*, p. 113.

que Marx había podido extrapolar las leyes que explicaban y "determinaban" el desarrollo económico. Segundo, la creencia de Sorel en que el marxismo podía proporcionar un entendimiento objetivo de la realidad, que existía una correspondencia exacta entre ciencia y naturaleza, lo lleva a adoptar una postura próxima al monismo epistemológico y, por tanto, a desconocer el pluralismo implícito en su primera elucidación del método científico. Tercero, el entusiasmo de Sorel por el "socialismo científico" implica el rechazo a los fundamentos subjetivos y, por ende, epistemológicamente inadecuados, de la fe religiosa. El apoyo al lugar central que ocupa el milagro en la fe religiosa fue sustituido por una postura que consideraba a la religión como una amenaza positiva al progreso de la sociedad o bien como una inconexión total. Finalmente, dado que Sorel estaba imbuido de la noción de marxismo, en tanto ciencia, en el campo de la ética el marxismo fue donde menos aportó a sus ideas. La moralidad "heroica" de *Le procès de Socrate* fue reemplazada por un número limitado de principios éticos que Sorel consideraba podían ser derivados de la práctica industrial comtemporánea. En síntesis, la aceptación indiscriminada del marxismo en tanto ciencia indujo a Sorel a efectuar una revisión fundamental de las posturas adoptadas en sus escritos premarxistas.[12]

No cabe duda que el mayor conocimiento de los escritos de Marx, resultado del deseo de aclarar su significado, hizo consciente a Sorel de ciertas dificultades de Marx en la exposición de su argumento. En los numerosos artículos que publicó en *Le Devenir social*[13] Sorel, igual que muchos críticos de la obra de Marx posteriores, intentó evaluar el estatus indicado para las "leyes" marxianas del desarrollo capitalista. Para evitar la carga de "fatalismo", Sorel se vio obligado a restringir severamente su aplicabilidad y generalidad. En este punto —cuando descubre las insuficiencias de la ortodoxia marxista— acude a Vico.

Sorel publica su "Étude sur Vico"[14] a finales de 1896. En ese entonces las ideas de Vico eran prácticamente desconocidas en los círculos socialistas en Francia, pero Sorel conocía su trabajo debido a la nota de pie de página de Marx en *El capital*.[15] No es difícil reconocer la causa de lo atractivo de las ideas de Vico para Sorel. La nota de Marx mencionaba la posibilidad de escribir una historia de la tecnología sobre la base de los principios derivados de la obra de Vico, y Sorel rápidamente cae en la cuenta de que la filosofía viquiana era un repudio a su adversario subjetivista, el cartesianismo. Sin

[12] El propio Sorel más tarde dijo que sus primeros estudios de marxismo revelaban "la inexperiencia de un principiante"; G. Sorel, "Avertissement" a la 2a. edición de *La ruine du monde antique*, *op. cit.*, p. xxi.

[13] Ver en especial G. Sorel, "Superstition socialiste", *Le Devenir social* I (1895): 729-764; G. Sorel, "Progrès et Développement", *Le Devenir social*, II (1896): 193-207.

[14] G. Sorel, "Étude sur Vico", *Le Devenir social*, II (1896): pp. 785-817, 906-941, 1013-1046.

[15] Ver P. Ungari, "Vico et Sorel", *Archives de Philosophie*, 40 (1977): 267-281; E. Kamenka, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 137-143; A. Pons, "Vico and French Thought", en G. Tagliacozzo, *op. cit.*, pp. 165-185.

embargo, a pesar de que Sorel creía que las ideas de Vico proporcionaban las bases para una concepción moderna de la ciencia,[16] no realiza su "Étude sur Vico" principalmente como un análisis del rechazo de Vico al cartesianismo y sus consecuencias.

"Los grandes hombres —escribió Sorel— tienen la suerte de que sus errores son fértiles y merecen ser estudiados con el mayor detenimiento."[17] En consecuencia, a pesar de que Sorel sentía que la noción de la historia ideal de Vico —con su resguardo en la providencia, con sus implicaciones deterministas y su falta de bases empíricas— debía rechazarse,[18] percibe en el reconocimiento de Vico de que la historia no debía considerarse como una serie de datos empíricos inconexos, sino como algo poseedor de una "identidad de sustancia",[19] una contribución sobresaliente para el entendimiento humano.

Sorel afirmaba que Vico concebía esta identidad de sustancia como una consecuencia de la existencia de las *"leyes de sucesión* que definían la evolución por la cual pasa el intelecto humano de una manera uniforme de sus orígenes emocionales e irracionales a lo inteligible y lo científico".[20] Era imposible, sostenía Sorel, aceptar, como Vico, que tales evoluciones sicológicas se llevasen a cabo *en masse* dentro de una sociedad y que una vez terminadas sólo podían repetirse si el proceso histórico en su totalidad comenzaba de nuevo. Más bien, pensaba Sorel, "tenemos un enredo de evoluciones que no son susceptibles de ninguna definición, porque en determinado instante las encontramos en todas las etapas de su desarrollo".[21]

La "ley ideogenética" de Vico de que las ideas estaban profundamente influidas por las prácticas de la vida política debía complementarse con una conciencia de la importancia de las condiciones económicas de las distintas clases y las relaciones sociales entre estas clases,[22] y con lo que Sorel consideraba otra "ley ideogenética": la función de la familia como la fuente primaria de nuestros valores morales.[23] A pesar de estas diferencias, Sorel creía que Vico estaba esencialmente correcto al afirmar que la historia debe entenderse como la historia de las ideas humanas[24] y que las ideas en sí debían comprenderse mediante el conocimiento de las "leyes de la sicología" que gobiernan su evolución.[25] Vico concebía también correctamente que la historia debía con-

[16] G. Sorel "Étude sur Vico", *op. cit.* pp. 809-817.

[17] *Ibid.*, p. 906.

[18] *Ibid.*, pp. 786-809. En "Was man von Vico lernt", publicado dos años después, Sorel fue más explícito. "Una gran parte de *Ciencia nueva*", escribió, "no vale nada; el principio de la historia ideal en el sentido que adopta Vico, no puede ya entenderse". "Los *corsi* y *ricorsi* son inexistentes": G. Sorel, "Was man von Vico lernt", *Sozialistische Monatshefte*, II (1898): 270.

[19] G. Sorel, "Étude sur Vico", *op. cit.*, p. 912.

[20] *Ibid.*, p. 911.

[21] *Loc. cit.*

[22] *Ibid.*, pp. 906, 911.

[23] *Ibid.*, p. 925.

[24] *Ibid.*, p. 814.

[25] *Ibid.*, p. 912; "Me parece", escribió Sorel, "que el gran mérito de Vico es el de haber tenido más conciencia que sus predecesores de la importancia de las leyes sicológicas" —G. Sorel, "Préface pour une ouvre nouvelle", *Table Ronde*, 12 (1948): 2132.

cebirse como una creación humana —"esta concepción de la construcción de la historia por el hombre constituye la parte original de la obra de Vico",[26] escribió Sorel— y por tanto el historiador debe concentrar su atención en lo "específicamente humano", a saber, la ética.[27]

Por otra parte, Sorel obtuvo percepciones de una extraordinaria fecundidad en el interés puesto por Vico en la lucha de clases,[28] en su conciencia de que tal lucha podía tomar la forma de un intento por ganar el control del Estado o invertir la estructura de clases,[29] en su acento sobre la importancia del desarrollo de los principios jurídicos en los conflictos de clase,[30] en sus reflexiones sobre el desarrollo de la moral[31] y en la "lógica de la imaginación".[32]

Se advierte que durante la elaboración de "Étude sur Vico" Sorel vio la obra de Vico como precursora de la obra de Marx en muchos de estos temas, como elucidación de un enfoque al análisis del comportamiento humano, el cual Marx, gracias a las perspectivas obtenidas con la emergencia de la tecnología industrial, pudo desarrollar al máximo. Asimismo, Sorel veía abiertamente la obra de Vico como un almacén de ideas originales, que si bien no eran del todo correctas, al menos contenían la suficiente veracidad para proporcionar considerable iluminación a la mente moderna. Ciertamente, Sorel hubo de regresar con frecuencia a la obra de Vico en busca de guía e inspiración, y crecientemente como medio correctivo de defectos, deficiencias y lagunas que percibía en la obra de Marx.

Esto es de inmediato evidente en su discusión sobre el método científico. Como hemos visto, Sorel había aceptado fácilmente el carácter científico de la obra de Marx. Afirmaba que las teorías de Marx habían sido establecidas de acuerdo con los principios de *la science rationelle*.[33] En la exposición del método científico desplegada en "Étude sur Vico", marx no es ni siquiera mencionado. Sorel pretendía elucidar una definición del estatus epistemológico y la práctica metodológica de la ciencia, lo cual consideraba podía derivarse de los principios encontrados en la obra de Vico. Esta definición, la del estatus y la práctica de la ciencia —no la derivada de Marx— guía todos los escritos subsecuentes de Sorel sobre el tema.

En la mera base de esta concepción viquiana de la ciencia se halla la distinción entre lo que Sorel califica de "naturaleza artificial" y "naturaleza natural". Principalmente, esta distinción surge del criterio epistemológico viquiano de que sólo podemos adquirir conocimientos de lo que hemos creado nosotros mismos: *verum ipsum factum*. De donde se deriva que la única forma de conocimiento científico que podemos adquirir es la que el hombre hace

[26] G. Sorel, "Étude sur Vico", *op. cit.*, p. 786.
[27] *Ibid.*, p. 1018.
[28] *Ibid.*, p. 931.
[29] *Ibid.*, p. 939.
[30] *Ibid.*, p. 1046.
[31] *Ibid.*, pp. 919-930.
[32] *Ibid.*, p. 1020.
[33] G. Sorel, *D'Aristote à Marx, op. cit.*, pp. 96-97.

por sí sólo; el hombre crearía su propio mundo; una creación artificial. El conocimiento de la "naturaleza natural" es un imposible. De acuerdo con esto surge la necesidad de una revisión fundamental de nuestra concepción de los lazos que conectan la ciencia con la realidad. Estrictamente hablando, Sorel sostenía que no existen esos lazos.

> Cuando llevamos a cabo un experimento no imitamos a la naturaleza; empleamos nuestros propios esquemas, nuestras propias herramientas; intentamos producir movimientos que nunca se realizaron en el mundo cósmico. Un experimento, por lo tanto, es una creación; pertenece por completo al ambiente artificial; es a la vez y en el mismo momento hecho y verdad... Nunca podemos verdaderamente conocer el mundo cósmico; pero podemos conocer el mundo artificial porque nosotros lo creamos.[34]

Era un error, por tanto, suponer que existía una identidad entre la ciencia y la naturaleza.

De aquí se desprenden varios puntos. Es importante notar que Sorel siempre estuvo consciente de que el conocimiento científico en cierto sentido era "artificial". Originalmente tuvo clara evidencia de ello a través de la obra de Claude Bernard[35] y Franz Reuleaux.[36] Sin embargo, el criterio epistemológico de Vico: *verum ipsum factum* fue crucial en el desarrollo de su pensamiento. A pesar de que tanto Bernard como Reuleaux reconocían que la ciencia supone la imposición de un orden creado por el hombre a la naturaleza, conservaban una concepción realista de la ciencia. La ecuación viquiana de lo creado por el hombre y lo conocido, rompió eficazmente el nexo entre ciencia y naturaleza, lo cual proporcionó a Sorel la cimentación de una concepción convencionalista de la ciencia. Por consiguiente, la distinción derivada de Vico, entre "naturaleza artificial" y "naturaleza natural" anima la aprobación posterior de Sorel a la concepción convencionalista de la ciencia presentada por Poincaré[37] y el pragmatismo de William James.[38]

Esta distinción viquiana tuvo también implicaciones en la evaluación del estatus epistemológico del marxismo de Sorel. La atracción que Sorel había encontrado en el marxismo era el hecho de que afirmaba proporcionar conocimientos que ahora consideraba inasequibles, a saber, un estudio objetivo

[34] G. Sorel, "Étude sur Vico", *op. cit.*, pp. 816-817.

[35] C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (París: J. B. Baillière, 1865).

[36] F. Reuleaux, *Cinématique* (París: F. Savy, 1877).

[37] G. Sorel, "Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIII (1905): 859-889.

[38] G. Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme* (París: Rivière, 1921). La importancia que Sorel atribuyó a esta distinción y al lugar ocupado por Vico en su concepción del pragmatismo está mejor ilustrada en la siguiente afirmación: "Vico", decía Sorel, "niega al hombre la posibilidad de poseer una ciencia de lo que él no ha creado. No parece que este discernimiento genial haya tenido una influencia importante en el desarrollo del pensamiento moderno; pero yo creo que ha llegado el tiempo de desarrollar el sistema de Vico" —G. Sorel, *De l'utilité du Pragmatisme* (París: Rivière, 1928), p. 336.

de la realidad, un conocimiento de lo que era "real" tras las apariencias. ¿Qué pasaría con las "leyes" del desarrollo capitalista según Marx? Inicialmente Sorel sostenía que debían considerarse como generalizaciones excesivamente abstractas que habían permitido a Marx comprender los principios esenciales del capitalismo. Pensaba que Marx versaba sobre un "capitalismo homogéneo" imaginado, que guardaba poca relación con el "capitalismo real" más complicado.[39] En consecuencia, Sorel redefine el marxismo primero como "poesía social"[40] y más tarde como "mito social".[41] Desprovisto de su validez científica, los principios centrales del marxismo se convirtieron para Sorel en fuentes de motivación irracional cuyo valor primario yacía, no en su veracidad empírica, sino en su capacidad de inspirar a los hombres a entrar en acción. Con esta investidura aparece el marxismo en la mayoría de las obras más conocidas de Sorel.[42] El marxismo, como correspondía a su nuevo estatus de "mito social", ya no era considerado ni siquiera como posible guía hacia el método científico.

Las connotaciones de la distinción entre "naturaleza artificial" y "naturaleza natural" se extendieron aún más. Para la ciencia significaba que Sorel se colocaba firmemente del lado de la experimentación tanto en la fábrica como en el laboratorio y que rechazaba todas las teorías que afirmasen poseer conocimientos globables, no experimentales del mundo natural. Implicaba también que un conocimiento definitivo de los fenómenos que componen el mundo natural era imposible. La ciencia debía considerarse infinita: La aproximación más apropiada a la ciencia, por tanto, era el pluralismo metodológico. Es obvio que tal descripción del estatus epistemológico y la práctica metodológica de la ciencia queda expuesto a la acusación de engendrar subjetivismo. Sorel estaba consciente de esto y se esforzó considerablemente por demostrar que no era el caso. En este quehacer se sirvió nuevamente de ideas derivadas de su lectura de Vico.

En las diferencias epistemológicas entre Descartes y Vico, Sorel se sitúa decididamente del lado de Vico. El "recurso [de Descartes] del sentimiento individual, esta pretensión de reconstruir mediante el esfuerzo personal lo que generaciones anteriores construyeron con mucho trabajo, para Vico constituía el medio para destruir toda ciencia".[43] La ciencia, no obstante ser la creación de una "naturaleza artificial", podía perecer si se convertía en una fantasía subjetivista. No bastaba que la ciencia pudiese hacer constar el apoyo intelectual personal: la ciencia era una actividad social. Una cosa im-

[39] G. Sorel, "Sur la théorie marxiste de la valeur", *Le Journal des Economistes*, XXX (1897): 222-231; G. Sorel, "Die Entwickelung des Kapitalismus", *Sozialistische Monatschefte*, I (1897): 544-547.

[40] G. Sorel, "Préface", a N. Colajanni, *Le Socialisme* (París: Giard et Briere, 1900); reimpreso en G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (París: Rivière, 1919), p. 199.

[41] G. Sorel, "Conclusions aux 'Enseignements sociaux de l'Économie moderne' ", *Le mouvement socialiste*, XVI (1905): 294.

[42] Ver en especial G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (París: Rivière, 1908); G. Sorel, *La Décomposition du marxisme* (París: Rivière, 1908).

[43] G. Sorel, "Étude sur Vico", *op. cit.*, p. 812.

presionó fuertemente a Vico, escribió Sorel: "La ciencia no había nacido ayer, había una historia detrás de ella."[44] La actividad científica pasada definía el procedimiento científico. "Por lo tanto no sería inteligente", escribió Sorel, "descuidar la autoridad de la tradición".[45] En otras palabras, en el repudio viquiano al escepticismo cartesiano, en su consecuente insistencia en el carácter de actividad social de la adquisición del conocimiento y la importancia de la tradición en este proceso, Sorel creyó posible poder aceptar la ecuación de lo cognoscible con lo creado por el hombre y evitar la carga de subjetivismo. Creyó que Vico había provisto los fundamentos de una concepción de ciencia totalmente moderna. "Es interesante", pensaba, "establecer lo poco que el pensamiento moderno ha podido añadir al argumento de Vico".[46]

El impacto de las distinciones epistemológicas que Sorel derivó de Vico no se redujo a sus extensos escritos sobre el método científico: indirectamente tuvo implicaciones cruciales para su notable evaluación del estatus de la fe religiosa. En el tratamiento de este tema se apoya Sorel fuertemente en una serie de ideas y perspectivas tomadas de Vico y en este quehacer abandona su hostilidad por lo que, bajo la influencia del "socialismo científico", había considerado como premisas subjetivas de fe religiosa.

Para este cambio de postura en Sorel fue fundamental su reconocimiento de que el progreso de la ciencia no era incompatible con la fe religiosa.[47] Este argumento crucial —crucial en tanto apuntala el pluralismo de este pensador— se apoyaba en gran medida en una evaluación de los principios epistemológicos de la ciencia que Sorel había derivado de Vico. El rasgo más importante de esta evaluación fue el argumento de que la ciencia sólo podía adquirir conocimientos de "naturaleza artifical"; nada aportaba sobre la "naturaleza de las cosas". Dado que a la ciencia se le negaba conocimiento de la esencia del fenómeno, la ciencia no podía proporcionar conclusiones que desafiasen o refutasen a la fe religiosa. No existen "argumentos decisivos en favor o en contra del milagro", concluyó Sorel, "se aceptan o se rechazan sobre la base de una convicción profundamente arraigada, sobre la cual la ciencia no tiene influencia".[48]

El reconocimiento que concede Sorel a la legitimidad de la creencia religiosa reflejaba, por tanto, la modificación de sus puntos de vista sobre la ciencia, apartados de la posición que había adoptado en su original caracterización del marxismo como ciencia en 1894. De tal modo proporciona este autor una evaluación de la importancia de la fe religiosa que no tenía ya nada que ver con la obra de Marx. No existe ninguna indicación de que Sorel

[44] *Loc. cit.*

[45] *Ibid.*, p. 813.

[46] *Ibid.*, p. 817; ver también G. Sorel, "Vues sur les problèmes de la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVIII (1919): 605-606.

[47] Ver en particular, G. Sorel, "La crise de la pensée catholique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, X (1902): 523-551; G. Sorel, "La religion d'aujourd'hui", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVII (1909): 240-273, 413-447.

[48] G. Sorel, "La crise de la pensée catholique", *op. cit.*, p. 537.

considerase, como Marx, a la religión como una visión falsa del mundo. Ningún intento se hizo por desenmascarar la ilusión religiosa. En consecuencia, a diferencia de Marx, Sorel no concluye en su análisis de la religión que exista la necesidad de una revolución de las condiciones sociales causantes de esa ilusión. Por otra parte, es imposible atribuir esta diferencia de planteamiento a un posible desconocimiento de la obra de Marx por parte de Sorel. Éste formaba parte del consejo editorial de *Le Devenir social* cuando la editorial publicó la "Critique de la philosophie de droit de Hegel".[49] En esta obra Marx describe la religión como "el opio del pueblo" y emplea toda la fuerza de los argumentos que había extraído de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. La evidente disparidad del planteamiento se hace inteligible una vez que se toma en cuenta la importancia de la crítica religiosa feuerbachiana en Marx y que se percibe que *La esencia del cristianismo* está claramente ubicada en el ala radical de una tradición de erudición bíblica —asociada a D. F. Strauss, F. C. Baur, Albrecht Ritschl y Adolf Harnack— que Sorel despreciaba desde el principio: teología liberal.[50] El enfoque antropológico de los estudios religiosos empleado por esta tradición se prestó al desarrollo de un ateísmo total. Con la ayuda de Vico, Sorel rechaza por entero esta corriente de tal tradición, a la cual Feuerbach e indirectamente Marx pertenecían.

En sus escritos Sorel incluyó muchas críticas a esta tradición de erudición bíblica primariamente protestante. Creía, por ejemplo, que la tradición estaba motivada por el deseo de destruir la misma fe religiosa y permaneció estremadamente escéptico de los supuestos hechos en nombre de su método histórico. Esencialmente, sin embargo, Sorel se oponía a lo que consideraba como incapacidad de comprender el carácter de la fe religiosa. Dada la entrega de Marx al análisis feuerbachiano de la religión, Sorel únicamente podía concebir la fe religiosa como una forma de enajenación, pero la tradición en su generalidad se vio obligada a borrar el aspecto esencialmente religioso de la religión y reducirlo a lo probable y lo posible. De nuevo, aquí Sorel piensa que Vico tiene algo que ofrecer. Para Sorel la teoría cíclica de la caída y el resurgimiento, los *ricorsi* de Vico, parecía una explicación adecuada, no sólo de la aparición inicial del cristianismo, sino también de su continua sobrevivencia e intermitente rejuvenecimiento.

Si se estudia con detenimiento la obra de Sorel, se podrá advertir que a pesar de su hostilidad, en ocasiones manifiesta, hacia la Iglesia y su vinculación con el marxismo en tanto ciencia, Sorel nunca niega la importancia de la creencia en lo milagroso para la fe religiosa. Nunca rechaza la tesis central de la *Contribution à l'étude profane de la Bible*. Su aceptación de la noción viquiana de la evolución sicológica del intelecto humano de principios primitivos e irracionales hacia modos de pensamiento inteligibles y científicos, reafirmaba y reforzaba su adherencia a esta postura. Como vimos en nuestro

[49] K. Marx, "Critique de la philosphie de droit de Hegel", *Le Devenir social* I (1895): 501-515.

[50] *Contribution à l'étude profane de la Bible* fue originalmente un ataque a las afirmaciones de esta tradición. Esta crítica continuó en "La crise de la pensée catholique", "La religion d'aujourd'hui", y a mayor escala en *Le Système historique de Renan* (París: Jacques, 1905-1906).

análisis de "Étude sur Vico", Sorel acepta la precisión de la descripción viquiana del desarrollo del intelecto humano, no obstante argüir que el nivel de ese desarrollo podía encontrarse en varias etapas dentro de una sociedad en un tiempo determinado. Esto permitió a Sorel aceptar no sólo la realidad de los modos no científicos de pensamiento —de entre los cuales la creencia en lo milagroso era un ejemplo—, sino también que esos modos de pensamiento podían existir en cualquier etapa en el desarrollo de una sociedad. Este argumento tenía claras implicaciones para cualquier intento de evaluación del probable futuro y durabilidad de la fe religiosa. En "¿Hay utopía en el marxismo?", Sorel afirma que:

> En nuestras sociedades complejas todos los productos de la naturaleza humana existen en un estado de combinación. Hemos visto que Marx pensaba que la religión debía desaparecer, dada la existencia de la ciencia: la experiencia difícilmente confirma esta postura. Las religiones siempre encuentran elementos de rejuvenecimiento en lo místico. Si es verdad que, por un lado, evolucionan del sentimiento al intelectualismo, por otra parte, se recrean por sí solas continuamente —tanto así, que en cada periodo las distintas etapas de rejuvenecimiento y descomposición están mezcladas. Esto que es tan cierto en la religión, es verdadero para cualquier otra manifestación de la actividad sicológica.[51]

Por lo tanto, Sorel podía sostener el lugar central de lo milagroso en la fe religiosa, esta vez dentro del contexto viquiano de la evolución sicológica del intelecto humano. Aún más importante, dado el rechazo de Sorel por lo que consideraba como implicaciones deterministas de la "historia ideal", es el hecho de que este aspecto de la fe religiosa podía reaparecer en cualquier momento; por tanto, a diferencia de Marx, Sorel tuvo que concluir que la fe religiosa no estaba a punto de desaparecer.

La teoría de Vico también representaba para Sorel una penetración en el carácter original del propio cristianismo. Inspirado por la noción de los *ricorsi* de Vico, Sorel dio carácter de obra de instinto, no de reflexión, al cristianismo temprano. Los primeros cristianos pensaban de manera mística. Eran austeros, heroicos, capaces de una rebelión pura. La comunidad cristiana permaneció inmune a la impuerza de la civilización corrupta que la rodeaba. Más que nada, el cristianismo temprano fue el comienzo de una nueva era, el rejuvenecimiento de una civilización agonizante.[52] El protestantismo liberal y la teología católica, y más aún el marxismo, fueron incapaces de comprender el impulso original y la fuerza del cristianismo, y al intentar dispersar lo que para Sorel era el corazón de la fe religiosa, pretendían destruirlo

[51] G. Sorel, "Y-a-t-il de l'utopie dans le Marxisme?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII (1899): 173-174; ver también G. Sorel, *Le Système historique de Renan* (Geneva: Slatkine Reprints, 1971), pp. 74-77, y G. Sorel, "La science et la morale", en *Questions de morale* (París: Alcan, 1900), p. 6.

[52] G. Sorel, *Le Système historique de Renan* (Geneva: Slatkine Reprints, 1971), pp. 187-208, 459-469.

para siempre. Sin embargo, cabe reflexionar sobre si una reinterpretación del cristianismo temprano en términos de creencias míticas de un pueblo primitivo, de hecho no era tan destructivo como la fe cristiana en tanto explicación racionalista del fenómeno religioso. El propio Sorel parece no percatarse de esta posibilidad. En su opinión la belleza de su propio método —y del de Vico— yacía en el hecho de que dejaba intacta la fe. Hay que advertir también que todas las cualidades adscritas al cristianismo temprano, subsecuentemente eran atribuidas por Sorel al movimiento sindicalista naciente.

Vico, entonces, proporcionó a Sorel no sólo el criterio gnoseológico básico que justificaba la aceptación de la dualidad entre la ciencia y la fe religiosa, sino también una comprensión del carácter y fuerza de la fe religiosa y de la mente religiosa. El rechazo al monismo filosófico de Marx está implícito en esta postura.

En los escritos de Sorel sobre política el impacto de Vico es menos notorio, pero igualmente profundo. Mientras que en este caso Sorel no niega el valor de los planteamientos expuestos por Marx, utiliza ideas tomadas de Vico para complementar las ideas de Marx, para cubrir lo que consideraba como una "laguna", así como para corregir algunos de los excesos no sólo de los marxistas "ortodoxos", sino también, del propio Marx.

Como hemos visto, Sorel se percató rápidamente de los problemas que engendraban las "leyes" del desarrollo del capitalismo según Marx. Sorel deseaba sostener que el materialismo histórico de Marx no implicaba ni un determinismo rígido ni un fatalismo. En el prefacio a la edición francesa del *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* de Antonio Labriola —escrito simultáneamente a la publicación de "Étude sur Vico"— Sorel afirma que Marx estaba totalmente consciente de las potencialidades de la acción humana y con esto Sorel implicaba que ocupaba una posición similar a la de Vico.[53] En una revisión anterior del libro de Labriola, Sorel es más específico sobre esta similitud. El materialismo histórico, sostenía, "aplicaba en el sentido más estricto la regla de Vico: 'El mundo de la sociedad civil ha sido hecho por hombres' (*le monde social est l'ouvrage des hommes*)".[54] Esta postura esencialmente insostenible proporcionó la expresión de lo que, en última instancia, había de ser una reinterpretación del marxismo por parte de Sorel. Sorel reconoció plenamente la importancia práctica tanto como la teorética de lo que consideró ser la restitución de la acción humana al lugar que había ocupado en la teoría marxista. En lugar del determinismo de la "ortodoxia" el acento necesariamente debía caer en el desarrollo político, moral y económico del proletariado. El socialismo dependía tanto de la evolución sicológica de la clase trabajadora, como de la perfección de las fuerzas productivas del capitalismo. Si Marx no había reconocido lo suficiente la importancia de la

[53] G. Sorel, "Préface" a A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* (París: Giard et Brière, 1897), pp. 5-11.

[54] G. Sorel, reseña de "A. Labriola, Del materialismo storico", *Le Devenir social* II (1896): 762. Este punto fue reafirmado en G. Sorel, reseña de "A. Fouillée, Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde", *Le Devenir social*, III (1897), p. 178.

"parte sicológica", sostenía Sorel, fue porque "pocos comprendieron los tesoros contenidos en la obra de Vico".[55] Esta idea básica moldeó los escritos sindicalistas posteriores de Sorel.

La elucidación de esta postura comprometió a Sorel no sólo con la introducción de la moral en su propia concepción del materialismo histórico sino también, podría afirmarse, en la del mismo Marx. La ética, afirmaba ahora Sorel, jugaba un papel crucial, a pesar del poco reconocimiento, en la obra de Marx. Para establecer esto, Sorel se vio obligado a sostener —con la mínima evidencia— que Marx concebía al socialismo fundamentalmente como un movimiento ético. No deben detenernos los principios éticos que Sorel consideraba estar verificados por Marx; lo importante es que dada su insuficiencia, Sorel atribuyó a Marx conceptos que había discernido primero en su estudio de Vico.[56] Esto se advertía fácilmente en su aserción de la naturaleza jurídica no sólo de la lucha de clases[57] —Marx, sostenía Sorel, siguiendo a Vico, entendía la lucha de clases no como un simple choque de intereses, sino como la ocasión en la que cada clase esbozaría concepciones jurídicas distintas— sino del socialismo en general. La idea completa de la naturaleza jurídica del socialismo fue puesta en claro en un artículo titulado "Les Aspects juridiques du Socialisme".[58] Para Sorel el desarrollo de las nociones jurídicas entre la clase trabajadora significaba la elaboración de un código de comportamiento rígido, el crecimiento de una disciplina moral interna. Sin mencionar el nombre de Vico, Sorel presentó una relación del proceso de los *ricorsi* en la cual argüía que la evolución psicológica del intelecto humano desde el instinto a la razón iba acompañada por el desarrollo de las nociones jurídicas. Fiel a su interpretación voluntarista de la "historia ideal" de Vico, Sorel creyó altamente posible que la clase trabajadora no pudiese completar el proceso de evolución psicológica y, por ende, de evolución jurídica. La clase trabajadora podía quedarse en el dominio del instinto. No cabe duda de que Sorel concibió el avance del socialismo en términos de alcanzar la etapa más alta de los *ricorsi* de Vico: la acción humana guiada por las leyes de la conciencia, la razón y el deber.[59]

Podemos sostener, por lo tanto, que el conocimiento de Vico, al menos incrementó en Sorel su entendimiento del lugar fundamental que ocupa la acción humana en el hacer de la historia, le permitió comprender la importancia de la evolución psicológica tanto como la económica en una sociedad y también hizo surgir su noción de la naturaleza jurídica del socialismo. Cada una de estas ideas tuvo una importancia crítica en la reformulación de Sorel del marxismo, fuera de la idea de un colapso económico predeterminado del capitalismo, propicio para la concepción voluntarista de una catástrofe moral frente a la sociedad burguesa.

[55] G. Sorel, "La necessità e il fatalismo nel marxismo", *La Riforma Sociale*, VIII (1898), p. 728.
[56] Sorel también apoyó la austera moralidad de Proudhon.
[57] G. Sorel, "L'Éthique du socialisme", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII (1899): 286-287; G. Sorel, "La crise du socialisme", *Revue politique et parlementaire*, XVIII (1898): 602, n. 3.
[58] G. Sorel, "Les Aspects juridiques du Socialisme", *La Revue Socialiste*, XXXII (1900): 385-415, 558-585.
[59] *Ibid.*, pp. 389-394.

Empero, el impacto de Vico no se detuvo aquí. La reinterpretación del marxismo por Sorel comprendía la aceptación implícita de que el marxismo, a pesar de proveer una explicación adecuada del avance del capitalismo —el marxismo, argüía Sorel, es una forma de "manchesterianismo"—[60] no explicaba cómo alcanzaría el proletariado su desarrollo moral e intelectual o su "conscientización" de la manera que Marx había imaginado.[61] Marx, afirmaba Sorel, "reveló estar más retardado como hombre de acción que como filósofo".[62] Dado el rechazo de Sorel al determinismo económico, no es de sorprender que creyese que las ideas no dependían exclusivamente de las condiciones económicas: también dependían de las "leyes sicológicas ineluctables" descubiertas por Vico.[63] Lo que Vico podía proporcionar, a diferencia de Marx, no era sólo la relación del porqué de los actos de los hombres, sino también la explicación de cómo adquirían nuevas ideas y sentimientos.

Conforme a Vico, Sorel escribió en "Le Syndicalisme Révolutionnnaire", que un *ricorsi* sólo ocurre "cuando el alma popular regresa a un estado primitivo, en el cual todo es instintivo, creativo y poético". El socialismo, añade Sorel, "no podría pretender renovar el mundo, si éste no adquiere la misma forma".[64] En opinión de Sorel el sindicalismo revolucionario sí adoptó esa forma, y dentro de este marco ubica tanto a la huelga como a la noción por la que es más conocido, la del mito. Por ejemplo, Sorel afirma que "cada huelga importante puede convertirse en un *ricorsi* parcial";[65] una huelga podía "rejuvenecer" la idea socialista y engendrar "sentimientos de heroísmo, sacrificio y unión".[66] Asimismo, Sorel sostenía que las teorías surgían de la "reflexión burguesa", eran los productos de una sociedad que había alcanzado "los niveles más altos de intelectualismo". En cuanto tales, estos productos deben ser rechazados por el sindicalista que debe depender del "instinto".[67] Las teorías asociadas con la concepción "catastrófica" de Marx, la del colapso del capitalismo, cobraron su valor únicamente en este contexto, como "mitos sociales", fuentes de inspiración que encapsulaban la esencia del socialismo.[68]

Las "leyes sicológicas" de Vico, por lo tanto, permitieron a Sorel percatarse de que los hombres sólo actuarían si estaban inspirados por imágenes claramente definidas o mitos y que el desarrollo moral e intelectual del proletariado sería resultado de la acción instintiva, heroica.

Podríamos seguir explorando las diversas maneras en que Sorel utilizó las

[60] G. Sorel, "Idées Socialistes et Faites Économiques", *La Revue Socialiste*, XXXV (1902): 519-531; G. Sorel, *La décomposition du marxisme, op. cit.*, pp. 43-48.

[61] G. Sorel, "Conclusions aux 'Enseignements sociaux de l'Économie moderne' ", *op. cit.*, pp. 292-293.

[62] G. Sorel, *La décomposition du marxisme, op. cit.*, p. 50.

[63] G. Sorel, "Préface" a F. Peloutier, *L'histoire des Bourses du Travail* (París: Schleicher, 1902), p.32.

[64] G. Sorel, "Le Syndicalisme Révolutionnaire", *Le Mouvement Socialiste*, XVII (1905): p. 273.

[65] G. Sorel, "Conclusions aux 'Enseignements sociaux de l'Économie moderne' ", *op. cit.*, p. 298.

[66] G. Sorel, "Le Syndicalisme Révolutionnaire", *op. cit.*, p. 276.

[67] *Ibid.*, pp. 273-274.

[68] G. Sorel, "Conclusions aux 'Enseignements sociaux de l'Économie moderne' ", *op. cit.*, p. 294.

ideas de Vico y Marx. Sorel, por ejemplo, se ocupó hasta del "*ricorso* literario" originado por la "barbarie" de Rousseau![69] Pero aun de esta breve exposición nos es posible extraer ciertas conclusiones. Casi no hay duda de que la polémica de los escritos de Vico y Marx ocupó un lugar central en la obra de Sorel desde los años 1890 hasta su muerte en 1922. Durante este periodo Sorel continuamente revisó su interpretación y la aplicación de su obra. Un examen de este proceso muestra que el predominio inicial de Marx en la obra de Sorel fue de poca duración y que a partir de "Étude sur Vico" en adelante recurrió cada vez más a las ideas de Vico procurando inspiración. Hemos visto que en dos de las áreas más importantes de su propio pensamiento —su análisis de la ciencia y la religión— Sorel utilizó ideas tomadas de Vico para excluir las de Marx. En sus escritos sobre política y ética, Sorel enmendó las teorías marxistas con toda una serie de perspectivas viquianas. En último análisis, Marx fue valioso para Sorel porque sólo él analizó adecuadamente los mecanismos del capitalismo y porque la "concepción catastrófica" del colapso del capitalismo contenida en sus escritos, encapsulaba la esencia del socialismo. Dos puntos más surgen. Primero, es interesante advertir que la adhesión original de Sorel al marxismo como ciencia le ocasionó el repudio de sus primeros escritos, los cuales eran muy compatibles con las nociones viquianas que posteriormente adoptó. Una vez más pudo enlazar una moral heroica, una ciencia pluralista y la legitimidad de la creencia religiosa. Segundo, a pesar de que fundamentalmente nos hemos preocupado por valorar la influencia comparativa de Vico y Marx en Sorel, al mismo tiempo hemos ampliado la imagen que normalmente se presenta de la obra de Sorel. A éste ya no se le cuenta únicamente como el sindicalista desilusionado. Entre muchas otras cosas, Sorel estaba preocupado por las cuestiones y los problemas planteados por la ciencia y la religión.

[69] G. Sorel, "Jean-Jacques Rousseau", *Le Mouvement Socialiste*, XXI (1907): 517-518.

LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA ENTRE VICO Y MARX

(Croce, Labriola, Sorel y la "filosofía de la historia")

PAOLO CRISTOFOLINI

I

EL ENSAYO de Croce de 1911 sobre Vico contiene una aseveración que tiene una importancia central para su planteamiento, y, en mi opinión, es aceptable. Croce sostiene que el logro de Vico no puede entenderse como "lo que se llama filosofía de la historia".[1] Cabe recordar en este contexto que la crítica de Croce a la "filosofía de la historia" se deriva de Labriola, como aparece manifiestamente desde el primero de los ensayos publicados en *Materialismo storico ed economia marxistica*;[2] Labriola dio impulso e hizo sugerencias a Croce desde el principio de su contienda contra Vico.[3]

En su transición de Labriola a Vico, el Croce temprano identifica dos rasgos principales acerca de lo que debe eliminarse del pensamiento filosófico bajo la etiqueta de "filosofía de la historia". (La exposición de Croce gradualmente adquiere más claridad y escrupulosidad sistemática, hasta alcanzar su estado final en el capítulo IV de *Teoria e storia della storiografia*.) El primero de estos rasgos es el supuesto de la descripción de la "historia universal" (llamémosle rasgo A); el segundo es el apriorismo, es decir, el supuesto de deducir el desarrollo histórico con base en la necesidad natural o mecánica (llamémosle rasgo B). Considerando su postura inicial bajo la influencia de su diálogo con Labriola, Croce concibe al marxismo primero y luego a la filosofía de Vico como dos cuerpos de pensamiento inmunes, ambos, a la corrupción de la "filosofía de la historia". Existe, sin embargo, una diferencia de punto de vista: en lo que concierne a Vico, la prueba de inmunidad es la ausencia del rasgo A,[4] el cual aparece abiertamente vinculando igualmente la ausencia del rasgo B, aunque esto nunca se afirma explícitamente; por otra parte, Croce admite que el marxismo es inmune al rasgo B[5] a raíz de la aparición del *Saggi* de Labriola, en donde el concepto de "previsión morfológica" es la herramienta teorética que legitimiza una interpretación no apriorística del tipo de

[1] B. Croce, *La filosofia di G.B. Vico* (Bari, 1911), pp. 145-146.

[2] B. Croce, "Sulla concezione materialistica della storia", *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli* (1896): ver *Materialismo storico ed economia marxistica*, 3a. ed. (Bari, 1918), pp. 10-11.

[3] Cotejar A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce 1885-1904* (Nápoles, 1975), p. 355.

[4] Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, p. 145.

[5] Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 11.

previsión histórica implícita en el concepto de la "ley de tendencia" de Marx. Posteriormente el juicio de Croce se volteará totalmente, de nuevo con el rasgo B como único criterio,[6] y aun la "previsión morfológica" de Labriola será brevemente rechazada.[7] Cualquiera que sea el caso, Croce siempre se abstendrá de evaluar el marxismo con el criterio del rasgo A.

Tal partidismo y desequilibrio en las evaluaciones de Vico y Marx, carentes de valor dado el desasosiego ideológico que revelan, hacen prácticamente imposible una comparación entre los dos pensadores con base en los juicios de Croce. No obstante, esto no debe disuadirnos de trabajar en esta comparación con las herramientas empleadas por Croce en su ataque en contra de la "filosofía de la historia". Si hemos de lograr una prueba preliminar pero convincente de esta comparación, tendremos que considerar tanto A como B con referencia a ambos autores, cuidándonos de no caer en la ilusión o el ardid retórico de proceder *como si* ambos rasgos se implicasen o excluyesen mutuamente.

II

Ya hemos insinuado que la actitud de Croce hacia la "filosofía de la historia" y su primer enfoque al marxismo, estaban influidos por Labriola, o al menos, eran compatibles con el pensamiento de Labriola. Empero, en lo que concierne al análisis y la evaluación general de Vico, por un lado, bien podemos asentar cierta aprobación (sin duda calificada) por haber captado el meollo de la filosofía de Vico dentro del marco de "una nueva filosofía del espíritu";[8] por otra parte, debemos advertir que Croce ni se apropia ni desarrolla en ningún sentido la estimulante postura de Labriola con respecto a Vico en tanto precursor de Morgan, postura que no podía considerar del todo ajena o incompatible. En el caso de Labriola, esta postura no fue más que un bosquejo preliminar; pese a lo cual no deja de mostrar que los temas de investigación etnológica podían ser fácilmente acogidos por los marxistas (cuyo interés en Morgan había sido despertado por el famoso libro de Engels[9]); significativamente, sólo en este campo, en el interior del marxismo, llegó a primer plano la aplicación teorética de la *Ciencia nueva* de Vico. En el pensamiento de Labriola dos componentes estaban estrechamente ligados: a) el rechazo a la tendencia, de concebir un plan teleológico en la historia que detecta en las filosofías de la historia,[10] y b) la habilidad de señalar y

[6] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1938), p. 137.
[7] B. Croce, *Filosofia e storiografia* (Bari, 1949), p. 274.
[8] Labriola, *Lettere a Benedetto Croce*, p. 355.
[9] F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen* (Stuttgart, 1884). Sobre Vico como precursor de Morgan ver A. Labriola, *La concezione materialistica della storia* (Bari, 1965), p. 46; y *Lettere a Benedetto Croce*, pp. 72-74. Ver también los comentarios de N. Badaloni en su introducción a G. B. Vico, *Opere filosofiche* (Florencia, 1971), p. lvii.
[10] Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 80.

apreciar en todo su valor las instancias del pensamiento moderno que conducían a una concepción de la historia en tanto "proceso que el hombre logra por sí mismo, como si fuese por una sucesión de experimentos, un proceso que descubre el lenguaje, las religiones, los modales y la ley".[11] De ahí que las posturas de Vico y Marx estuviesen ligadas para Labriola, aunque con ciertos lazos, que principalmente se reconocen dentro del desarrollo moderno de las ciencias del hombre y Morgan fue elegido precisamente como el representante típico de tal desarrollo.

Debemos también considerar otra interpretación que precede el trabajo de Croce acerca del autor de *Ciencia nueva* —el "Étude sur Vico" de Sorel (1896).[12] Sorel deseaba que su estudio fuese discutido por Croce, pero, al menos públicamente, este último no dedicó al trabajo más que una referencia de paso, quince años después de su publicación.[13] En realidad la actitud general de Sorel con respecto a Vico era enteramente inaceptable para Croce. Sorel consideraba la "historia ideal" de Vico como un punto débil, algo que debía ser desechado, debido a su contaminación por apriorismos y el hecho de derivar su origen de la superimposición platónica de las ideas sobre los hechos. Para Sorel, toda una serie de pensadores, desde Platón y Polibio a Maquiavelo y Vico, resultaban culpables de este tipo de apriorismo. En términos de Labriola y Croce esta serie de pensadores había caído en la "filosofía de la historia".[14] Si relacionamos la interpretación de Sorel con la forma en que Michelet (fuente que Sorel tenía en gran estima) introdujo a Vico en Francia, es decir, con la traducción publicada con el título de *Philosofie de l'histoire* (Obra complementaria de *Discours sur l'histoire universelle*), advertiremos que una de las cualidades principales de la interpretación de Croce, de hecho, se encuentra en lo apartado que se encontraba de la tradición francesa, que ya fuese para exaltar o para culpar a Vico, habían impuesto ambos rasgos (nuestros A y B) distintivos de una filosofía de la historia en su obra.

Por lo tanto, al tiempo que Croce desarrollaba su crítica coherente de la "filosofía de la historia", de hecho seguía una línea de investigación originalmente propuesta por Labriola. Esto puede afirmarse con respecto a la filosofía de la historia, la interpretación de Vico y la interpretación de Marx. Mientras tanto Croce desarrollaba su propio marco idealístico general precisamente sobre las ciencias naturales del hombre, que para Labriola, aunque ya no así para Croce, eran un prerrequisito constante para tratar los tres problemas antes mencionados.

A pesar de todo, el rompimiento natural total que Croce logró con la interpretación de Sorel recalca la cercanía de Croce —el Croce temprano, al menos— con otro prerrequisito del marxismo de Labriola, a saber, la primacía de lo real. Sobre la base de este prerrequisito las evaluaciones efectuadas

[11] *Ibid.*, p. 46
[12] Labriola, *Lettere a Benedetto Croce*, p. 196.
[13] Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, p. 306.
[14] G. Sorel, "Étude sur Vico", *Le Devenir social*, II, 10 (1896): 786-787.

con Vico y Maquiavelo por Sorel eran inaceptables. No podemos atribuir los rasgos de la "filosofía de la historia" a Maquiavelo, no sólo porque el rasgo A simplemente está ausente de su pensamiento, sino también porque el rasgo B, que Sorel creyó detectar en su aceptación del esquema de Polibio ανακυκλωσις, está reforzado por su apelación a la "realidad eficaz de las cosas" y a la actividad humana, al grado de que llega a identificar toda la ciencia política con la ciencia de los artificios contrarrestantes que la *virtud* humana puede emplear satisfactoriamente para escapar (aun a plazo largo, como muestran los ejemplos de Esparta y Venecia) del carácter natural inevitable del deterioro cíclico de las comunidades. No podemos analizar aquí estos aspectos; pero ya se dispone de una amplia bibliografía. Baste resaltar que cuando Sorel une a Vico y Maquiavelo, en contra de la ubicación común del apriorismo y el platonismo, pasa por alto el interés de Maquiavelo por la realidad, así como el principio viquiano de *verum ipsum factum*. Estas características, por el contrario, fueron apreciadas por Marx[15] (antes que Labriola y Croce) en lo que concierne a Vico; respecto a Maquiavelo es justo reconocer que dentro del marxismo el redescubrimiento del secretario florentino hecho por Gramsci[16] surge de importantes alusiones ofrecidas por Croce.

Las directrices provistas por Croce nos permiten, por tanto, incluir entre las filosofías de la historia no sólo las historias universales a la manera de Bossuet, sino también la versión de Michelet de *Scienza nuova*, a pesar de que definitivamente no se extienden a Vico y Maquiavelo. Ciertamente hemos advertido cuán unilateral e insatisfactorio es el tratamiento que da Croce a sus propias directrices cuando atañe a casos individuales, y hemos señalado que la inversión de su propia evaluación inicial de Marx despierta serias sospechas de estar motivado ideológicamente. La evaluación crociana de Vico, por tanto, debe someterse a mayor verificación, y la comparación entre Vico y Marx no puede establecerse sin hacer referencias a Antonio Labriola, fuente marxista de Croce, quien dio a tal comparación un fundamento plausible.

III

Tal fundamento lo dan las ciencias del hombre (antropología y etnología), que en el tiempo de Vico se encontraban aún en etapa embrionaria. En los antecedentes de la concepción de Vico se encuentra todo un conjunto de controversias, que abarca desde los campos de la antropología hasta la teología, sobre temas tales como los preadamitas y el origen de los americanos, que dividieron a los estudiosos europeos por dos siglos. A Vico difícilmente se le puede reconocer algo más que un conocimiento aproximado, de segunda mano, de la obra de La Peyrère,[17] sin embargo sus observaciones sobre la "vanidad de las naciones" en el debate sobre los preadamitas fue lo que se

[15] K. Marx, *El capital*, I, cap. XIII, no. 89.
[16] Ver A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turín, 1975), pp. 1567-1576.
[17] Cotejar F. Nicolini, *Commento storico alla Seconda Scienza Nuova* (Roma, 1949 y 1978²), p. 35.

transplantó como la respuesta madura a una cuestión que finalmente alcanzaba una forma definitiva. Las observaciones de Vico, apoyadas en un método de investigación comparativo, contrastaron fuertemente con el método que, basándose en la conjetura de la primacía de un pueblo, pretendía deducir la historia universal de todos los pueblos.

La franca crítica de Vico está dirigida contra los chinos, egipcios, caldeos y escitas; se exceptúa a los judíos y su prioridad en el tiempo se reconoce. Sin embargo, el esquema de Bossuet queda totalmente desechado.[18] El método comparativo de investigación histórica de Vico, enciende el pivote del axioma XIII, según el cual la providencia, que opera de manera natural, es decir, de modo inmanente, se concibe como la fuente del "sentido común de la humanidad" y, en consecuencia, la "base común de verdad" que deben tener las "ideas uniformes que se originan entre pueblos enteros desconocidos entre sí". Por tanto, las historias y tradiciones de los diferentes pueblos se convierten en fuentes preciosas de conocimiento genuino, una vez que han sido purgadas de la falacia transitoria e innecesaria, de la suposición ptolomeica de la centralidad propia de cada pueblo (suposición que se arraiga en pura "ignorancia", de acuerdo con el axioma I).

Este efecto pudo haber sido logrado por Vico también, en virtud del ataque de La Peyrère en contra del monogenismo y de la vasta controversia respecto del *Preadamita* —controversia registrada, por ejemplo, en el Diccionario de Bayle— con el resultado de dar a la tesis poligenética una audiencia mucho más amplia que el estrecho círculo de lectores del libro censurado. Con respecto a esa controversia Vico no se alineó con el monogenismo ortodoxo (aunque concediera una prioridad en tiempo a los judíos), ni, en estricto sentido, podría decirse que se alió con La Peyrere (a pesar de que asumió que Adán fue el primer judío y en la segunda *Scienza nuova* nunca hace alusión al principio de la descendencia de todos los otros pueblos de la semilla de Adán[19]). Ciertamente existe un pasaje en *Scienza nuova* que respalda el monogenismo, pues se acepta la noción bíblica de que todos los pueblos descienden de los hijos de Noé; pero en la misma página se encuentra la diferenciación que concibe Vico entre los judíos que "tenían un cuerpo del tamaño apropiado desde el principio del mundo" y los "gentiles" que eran descendientes de los *gigantes*.[20] Precisamente en pasajes como éste se muestra la verdadera presuposición de la *Ciencia nueva* —es decir, la distinción entre el punto ideal o mítico del principio del mundo del hombre, y el punto (ya no mítico, sino objeto de investigación científica) en que "las naciones, así como las ciencias" encuentran su "comienzo": Este punto no se halla en las regiones místicas de la teología, sino en la investigación de las "necesidades o de aquello que sea útil a los pueblos".[21]

[18] Ver especialmente: Vico, *Opere filosofiche* (Florencia: Sansoni, 1971), pp. 412, 432-433.

[19] Vico se refiere a Adán meramente como el primero (*principe*) del pueblo judío (*Opere filosofiche*, p. 410) y en algunas ocasiones como el primero de toda la humanidad (pp. 384, 735), pero nunca lo considera como antecesor o se refiere a él con un apelativo correspondiente.

[20] Vico, *Opere filosofiche*, p. 384.

[21] *Ibid.*, p. 411.

Por lo tanto, podemos concluir que Vico acepta el reto de La Peyrère y desarrolla las ideas más viables que ofrece. La disputa ideológica acerca de Adán la hace a un lado (no sólo por razones de prudencia), así como otros temas concernientes a la naturaleza y el método de las ciencias del hombre, la filología y la lingüística comparativa (sobre cuya exactitud La Peyrère ya había argüido contra Grotius[22]). Para Vico la diversidad de la humanidad y la falta de comunicación entre los pueblos a lo largo del génesis y del desarrollo de la ley natural es de tal magnitud que toda concepción de historia universal y de ley que relaciona (a la manera de Bossuet) la hermandad de todos los hombres con el supuesto de un antecesor común,[23] se coloca fuera del campo que la ciencia nueva sale a explorar. Cabe recordar al respecto un comentario hecho por Bertrando Spaventa en 1875: "Los filósofos antidarwinianos pueden encontrarse en el mismo predicamento en contra de Darwin que el discípulo de Bossuet en contra de Vico."[24] Más de un siglo antes podemos ver en Vico las plácidas y sabias predicciones de Darwin cumplidas por adelantado: "En poco tiempo la disputa entre los monogenistas y los poligenistas morirá silenciosa e inadvertidamente."[25]

IV

La actitud que subyace a la sugerencia de Labriola sobre la existencia de un lazo entre Vico y Morgan no difiere mucho de la que motivó a Spaventa a comparar a Vico y Darwin: en ambos casos nos encontramos con la propensión historiográfica de una época para la cual la busca de antecesores, aún remotos, era práctica común.

En ambas comparaciones, sin embargo, existe un centro racional que consiste en descubrir en Vico amplias generalidades de una ciencia de la evolución de las formas humanas de la vida. Si examinamos los componentes estructurales de la *Ciencia nueva*, podremos detectar un reconocimiento (sumamente avanzado para su época) del juego entre constantes y variables. Las constantes son los fundamentos naturales en los que se lleva a cabo el proceso (necesidad y utilidad), la dirección de acuerdo con la cual se mueve (la providencia), y su ritmo cíclico (*corsi e ricorsi*); las variables son las circunstancias de tiempo y lugar que condicionan las diferentes historias de los diferentes pueblos. *Ciencia nueva* logra captar tal variedad con las herramientas que le ofrece la filología, la lingüística, la física, etcétera; y con la aplicación del método comparativo en estas disciplinas logra interpretar la multiplicidad de historias y fundirlas en una síntesis de historia eterna ideal mediante

[22] Cotejar *Systema ex Praeadamitarum hypothesi* (s.l., 1655), pp. 246-248 (la obra se imprimió de manera anónima en Amsterdam). Ver también H. Grotii, *De origine gentium americanarum dissertatio altera* (París, 1643), p. 15.

[23] Ver J.-B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, I, 3a. proposición.

[24] Cotejar A. Savorelli, "Un fragmento inédito di Bertrando Spaventa su Vico e Darwin", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, IV (1974), p. 175.

[25] Ver Darwin, *The Descent of Man* (Londres, 1871), vol. I, p. 235.

las constantes, o leyes generales. Sobran dos residuos metafísicos, el finalismo providencial y la primacía de una historia particular, la historia de los judíos; pero, a pesar de estos residuos metafísicos, Vico aplica las mismas herramientas de investigación y el mismo método comparativo que considera válido para otras historias en la historia de los judíos.

Si lo que hemos esbozado es el esquema de Vico, no podemos menos que reconocer en éste ciertos rasgos comunes al tipo de racionalidad científica característica del evolucionismo del siglo XIX.

V

Marx, sin embargo, no parece utilizar las sugerencias de Vico para establecer una continuidad entre Vico y el evolucionismo sino, más bien, para trascender la perspectiva darwiniana.

El tema de Vico que atrae la atención de Marx es importante para uno de los puntos cruciales de *El capital*, y se menciona en conexión con Darwin. Se trata de la distinción entre historia natural, que no es hecha por el hombre, y la historia humana, que es hecha por el hombre.[26] Para el planteamiento de Marx el desarrollo de la tecnología es un hecho histórico de tal importancia, que en virtud de ello la historia hecha por el hombre progresivamente llega a corroer el reino de la otra historia previamente impenetrable por la intervención humana. La concepción viquiana del *verum-factum* es por tanto para Marx una fuente de estimulación y una norma guiadora aún más allá del darwinismo.

Regresando al patrón de constantes y variables que hemos visto anteriormente como rasgo distintivo del pensamiento de Vico, así como del evolucionismo, podemos interpretar la ampliación del reino abierto a la actividad humana en la forma de la tecnología, como una ampliación del reino de las variables, mientras que los límites del proceso necesario se repliegan. Tenemos ante nosotros lo opuesto a la versión "determinista" del marxismo que predominó en la segunda internacional y lo opuesto a la profética caricatura de Marx que obtenía crédito y circulante en la cultura de la Guerra Fría.

Aquí sólo daremos un ejemplo de la actitud de Marx —la discusión epistolar con Engels en agosto de 1866, acerca del libro de Trémaux,[27] el cual acogieron con evaluaciones contrarias. Los términos de su desacuerdo son conocidos.[28] En su primera lectura, a pesar de "todos sus defectos", Marx encontró en el libro "un notable adelanto con respecto a Darwin", dado que, entre otras cosas, daba un "fundamento natural" a la transición de una etapa a otra en la evolución humana adscribiendo a la tierra la función de factor decisivo.[29] En-

[26] Ver ahora L. Krader, "Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico", *Storia del marxismo. I. Il marxismo ai tempi di Marx* (Turín, 1978), pp. 213-244.

[27] Ver la correspondencia de Marx y Engels, agosto-octubre 1866. La obra en cuestión es: P. Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* (París, 1865).

[28] Para una opinión crítica de la disertación de Marx sobre Darwin, ver el reciente ensayo de B. Naccache, *Marx critique de Darwin* (París, 1980).

gels respondió, en dos cartas sucesivas,[30] con una crítica tan feroz a los defectos del libro que Marx tuvo que dar por terminada la discusión, mas no sin antes justificar su entusiasmo, sin duda apresurado, señalando aquellos puntos que a un lector como él mismo, si no al autor del libro, sugerían un importante adelanto con respecto a Darwin en lo concerniente a la interpretación del progreso humano. En esa ocasión escribió:

> A pesar de que Trémaux no considera las modificaciones históricas de la influencia del suelo (incluyo entre éstas aun las mutaciones químicas impuestas a la superficie de la tierra por la agricultura, etcétera y las diferentes influencias que elementos tales como las vetas de carbón ejercen en los diferentes modos de producción), su concepción fundamental de la influencia de la tierra en mi opinión es una idea que sólo necesita expresarse para que sea acogida por la ciencia, de una vez por todas, y sin tomar en cuenta la manera en que Trémaux la ha expresado.[31]

La parte más importante de esta cita es el pasaje entre paréntesis, el cual tiene poca relación con Trémaux, si es que la tiene, fuera de la indicación que Marx encontró en ella. El problema que trata Marx aquí es el de dar lugar a la racionalidad de las variables dentro de un planteamiento de evolución histórica que abarca el naturalismo darwiniano y adopta un modelo basado en el intercambio entre constantes y variables. De acuerdo con Marx, para Darwin las variables ocurren de manera accidental; sea como fuere, no admiten explicación.[32] La sugerencia de Trémaux, que debe relacionarse históricamente con una larga tradición francesa, que se remonta a Bodin y Montesquieu, la cual subraya la influencia del clima y la tierra en la historia y la civilización,[33] induce a Marx a considerar aquí la dinámica de la intervención humana que modifica la naturaleza mediante el uso de la técnica y el empleo de recursos; intervención que se muestra como factor modificador de la naturaleza y del hombre mismo simultáneamente.

En este contexto la distinción de Marx, tan apreciada en Vico, entre una historia que hacemos y una historia que no hacemos, puede reformularse de una manera que amplía el alcance de la historia anterior hecha por el hombre.

No nos aventuraremos fuera del límite que nos hemos impuesto en nuestra investigación sobre las líneas continuas entre Vico y Marx: aparentemente el papel que juega la intervención humana al formular las variables que Marx concibe activas en el proceso histórico, está fuera del alcance de las instituciones de Vico; en otras palabras, "el reino de la libertad" es más amplio en Marx que en Vico. Sin embargo, esas instituciones, justamente por la ma-

[29] Marx a Engels, 7 de agosto, 1866.
[30] Engels a Marx, 10 de agosto y 5 de octubre, 1866.
[31] Marx a Engels, 3 de octubre, 1866.
[32] Marx a Engels, 7 de agosto, 1866.
[33] Ver L. Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, 3a. ed. (París, 1949), pp. 2-8.

nera en que guían la comprensión del proceso histórico hacia una liberación de las trabas impuestas por la "filosofía de la historia", dentro del rigor de una lectura unitaria del proceso histórico, de sobra justifican que Marx y Labriola rememoren *Ciencia nueva* y admiren a su autor.

VICO Y LA CRISIS DEL MARXISMO

B. A. HADDOCK

LA POLÉMICA seria sobre el marxismo se desarrolló muy tarde en Italia en relación con otros países avanzados de Europa occidental. Ya sea que esta falta de interés se pueda atribuir al relativo retraso de la industria a gran escala en Italia, o a la hostilidad hacia el marxismo mostrada por los seguidores de Mazzini y Bakunin, o bien a la preocupación por la política nacional en las décadas de 1860 y 1870, queda fuera de mi presente interés. Lo que, sin embargo, debemos señalar es que cuando las ideas de Marx empezaron a someterse a discusión en la década de 1880, el marxismo ya se había convertido en una ortodoxia, y a pesar de que la ortodoxia tenía un carácter internacional, debido a su muy ufana síntesis de ideas inglesas, francesas y alemanas, éstas se desarrollaron de manera independiente de las tradiciones italianas.

Los primeros intentos por popularizar las ideas de Marx en Italia fueron totalmente infructuosos. En la serie de recuentos de Loria, las ideas marxistas se presentan dentro del amplio marco del positivismo evolucionista asociado con Darwin y Spencer, el cual gozó de una popularidad pasajera en Italia.[1] Y, a pesar de que Loria había plagiado algunos de los textos de Marx, difícilmente puede decirse que sus obras cumpliesen con la función expositora básica que era condición previa de un debate informado sobre marxismo en los círculos intelectuales italianos.

No fue sino hasta que Antonio Labriola se propuso la tarea de explicar la génesis del socialismo y sus doctrinas principales, tanto en sus clases en la Universidad de Roma como en sus escritos de 1890, que la exposición sobre el marxismo adquirió una base firme con un detallado conocimiento de los textos de Marx.[2] Y es entonces, precisamente, al surgir una tradición marxista italiana distintiva, cuando comienza la historia de la influencia de Vico.

[1] Ver Achille Loria, *La rendita fondiaria e la sua elisione naturale* (Milán: Hoepli, 1880); *La teoria economica della constituzione politica* (Roma: Bocca, 1886); y *Analisi della proprieta capitalista* (Roma: Bocca, 1889). Hay una discusión importante sobre las ideas de Loria en Benedetto Croce, "Le teorie storiche del prof. Loria", publicada primero en *Devenir social* (1896), y ahora reimpreso en su colección de ensayos, *Materialismo storico ed economia marxistica* (Bari: Laterza, 1961), pp. 23-56. Sobre una exposición de ambiente cultural general de los años de la supremacía positivista ver Bendetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Bari: Laterza, 1943), pp. 133-151.

[2] Los trabajos más importantes de Labriola sobre marxismo en este periodo han sido recopilados en Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, ed. Eugenio Garin (Bari: Laterza, 1976). Con respecto a detalles biográficos y un resumen completo de las ideas de Labriola en las diversas fases de su carrera ver Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola: La vita e il pensiero* (Bolonia: Forni, 1935). El recuento personal de Croce sobre el génesis y el fallecimiento del marxismo en Italia es importante por la luz que arroja en su relación con Labriola. Ver Benedetto Croce, "Come nacque e come morì el marxismo teorico in Italia (1895-1900)", en *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 279-322. Ver también Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, pp. 153-171. Los

Labriola acudió al marxismo relativamente tarde en su vida, pero estaba familiarizado con Vico desde sus días de estudiante en la Universidad de Nápoles, en 1861, bajo la enseñanza de Bertrando Spaventa. En esta etapa de su carrera, bajo la influencia de Spaventa, Labriola se consideraba a sí mismo hegeliano, no obstante permanecer dudoso acerca de los intentos por construir sistemas metafísicos cerrados. Su tendencia hacia un apriorismo, y el fracaso en dar cabida a la riqueza y variedad de la experiencia histórica, obligó a Labriola a rechazar a Hegel. Sin embargo, permaneció resuelto en concebir la historia como un "todo" y se interesaba poco por la concepción fragmentada del pasado, implícita en el planteamiento de filólogos, anticuarios e historiadores "profesionales" que rehusaban distraer su atención entregada al estrecho campo de sus estudios particulares. El fin de los estudios históricos no era el de adquirir un surtido siempre creciente de conocimientos detallados, sino comprender al hombre en tanto agente actuando en una esfera artificial de instituciones y costumbres que las sucesivas generaciones habían diseñado para cumplir con las exigencias de la vida. El positivismo, a pesar de su compromiso teórico con el realismo, no cumplía una función unificadora dado que no relacionaba los esquemas evolucionistas generales con la investigación histórica detallada. En lugar de esto, Labriola acudió a Herbart y a la psicología de asociación, pero fue Vico el que le permitió establecer un lazo de unión entre la teoría y la práctica de la historia. En 1871 impartió una importante serie de conferencias sobre Vico y más tarde en sus exposiciones sobre filosofía de la historia Vico cobraría mucha importancia.[3] Cuando finalmente adoptó el marxismo en los años de 1890, Labriola había asimilado por completo una teoría de la historia que consideraba como un adelanto respecto de los esquemas ideológicos abstractos asociados con Hegel y Comte. Lo novedoso de su concepción del marxismo puede apreciarse en el intento por interpretar el materialismo histórico como culminación de una teoría realista de la historia contenida en gran parte de la reflexión sobre filosofía y ciencia del siglo XIX.

No debe suponerse que los estudios de Labriola sobre marxismo tomaron la forma de una exposición de una doctrina fija y terminada. A su parecer mucha de la literatura marxista contemporánea repetía el error de la metafísica idealista, reduciendo el intrincado problema del desarrollo histórico en términos de un sistema abstracto. Para Labriola, Marx representaba un avance sobre Hegel, precisamente porque conservaba enraizado a la experiencia concreta el estudio de la historia. Pero si los escritos de Marx se con-

detalles de la relación entre Labriola y Croce se consideran en Edmund E. Jacobitti, "Labriola, Croce and Italian Marxism (1895-1910)" *Journal of the History of Ideas*, XXXVI (1975): 297-318. Para el lector de inglés hay un claro sumario de las ideas de Labriola en Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, trad. P. S. Falla (Oxford: Clarendon Press, 1978), vol. II, pp. 175-192.

[3] Un esbozo del curso de conferencias "Esposizione critica della dottrina di Vico", aparece en Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola: La vita e il pensiero*, pp. 508-510. Ver los comentarios de Dal Pane, pp. 125-128.

sideraban como una filosofía definitiva que contenía las respuestas finales en los campos de la política, la economía y la historia, entonces el marxismo en sí simplemente se convertiría en una ideología más, instructiva a su paso como testimonio de un modo de pensamiento transitorio, pero sin ningún valor científico perdurable. Al tratar de mantenerse abierto a la experiencia, Labriola firmemente creía conservar el verdadero espíritu de los escritos de Marx. "Nuestra doctrina no intenta ser la *visión intelectual* de un gran plan o concepción, sólo es un *método* de investigación y comprensión. No fue casual que Marx hablara de su descubrimiento como de un *hilo guía*."[4] Y, por supuesto, Engels repitió en un buen número de cartas, hacia el final de su vida, que el marxismo no debía considerarse como un sustituto de la investigación histórica, sino, más bien, como un nuevo método que guiaría a los historiadores a campos hasta entonces olvidados en sus interpretaciones. En su defensa del marxismo en contra tanto de sus oponentes ideológicos como sus defensores de estrechas ideas, Labriola creía seguir una línea de investigación específicamente indicada por Marx y Engels. "...en nuestra doctrina no se trata de traducir todas las manifestaciones complicadas de la historia en categorías económicas, sino de explicar *con el último recurso* (Engels) todo hecho histórico *por medio de la estructura económica* (Marx)..."[5] Cuando la llamada "crisis del marxismo" estalló, y sus propios escritos fueron citados como ejemplo de la disensión que había acosado al campo marxiano, Labriola reaccionó con una mezcla de indignación e incredulidad.[6]

No es difícil entender estos sentimientos. Los ensayos de Labriola sobre materialismo histórico inicialmente fueron publicados gracias al estímulo y el esfuerzo editorial de Croce. Ciertamente Labriola llegó a considerar a Croce como una especie de seguidor; Croce cuenta cómo su interés en las teorías de la historia había sido alimentado por conversaciones con Labriola.[7] El coqueteo de Croce con el marxismo, sin embargo, fue breve. A pesar de que Labriola había esperado que surgiese una mayor elaboración y un refinamiento de sus propios argumentos en los estudios de Croce, éste, en cambio escribió un serie de ensayos tajantemente críticos de la teoría de la historia marxista. Sus dos ensayos más importantes sobre teoría marxista, de hecho tienen forma de un comentario detallado sobre las ideas de Labriola.[8] Y cuando los ensayos de Croce atrajeron la atención internacional, Labriola se sintió mortificado de ver que sus ideas, junto con las de Croce, fuesen consideradas como una contribución a la crítica del marxismo. Labriola se esforzó por señalar que su postura era "diametralmente opuesta"

[4] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 85.

[5] *Ibid.*, p. 70.

[6] *Ibid.*, pp. 291-302.

[7] Sobre detalles ver Benedetto Croce, "Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)".

[8] Ver Benedetto Croce, "Sulla forma scientifica del materialismo storico", en *Materialismo storico ed economia marxistica*, pp. 1-21; y "Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo", *ibid.*, pp. 57-114. Los ensayos se publicaron primero en 1896 y 1897, respectivamente.

a la de Croce.[9] El debate entre estos dos autores, sin embargo, es particularmente instructivo para estudiantes de Vico y Marx. Ambos conocieron a Vico antes de prestar atención a Marx.[10] El intento de interpretar a Marx dentro del amplio marco de la tradición italiana, tuvo un impacto durarero en la historia del marxismo. Y su intercambio polémico sirve para resaltar algunos de los problemas centrales que se encuentran en la planeación de una ciencia de la sociedad.

El énfasis de Labriola en la *praxis* como meollo de la doctrina del materialismo histórico, distingue su versión del marxismo de muchas versiones comunes en su tiempo. La sospecha de que una teoría determinista fuese incompatible con una visión de la libertad y la dignidad del hombre, había desacreditado mucho al marxismo. Pero Labriola desde tiempo atrás consideraba que el contraste entre la voluntad libre y el determinismo era falso. Sus primeros estudios sobre Spinoza, pretendían demostrar cómo un entendimiento adecuado de las fuerzas que impulsan al hombre a la acción, era de hecho una condición necesaria para poder hablar de libertad.[11] El verdadero contraste no estaba entre la libre voluntad y el determinismo, sino, antes bien, entre una concepción de la conducta humana como arbitraria (y por ende no inteligente) y una concepción que demuestra cómo un dado curso de acción es inteligible en circunstancias específicas. Para Spinoza, por supuesto, las coacciones circunstanciales en la conducta no son históricamente específicas. Pero Marx, en la interpretación de Labriola, había demostrado satisfactoriamente cómo el hombre era tanto la criatura como el creador de su ambiente, que satisface sus necesidades por medio de una tecnología (más o menos elaborada) que involucra un sistema de instituciones para la producción y distribución y un conjunto de ideas correspondientes que a la vez explicaban y justificaban tales instituciones. No es que los cambios tecnológicos sean siempre un factor determinante tras los cambios en las ideas y creencias; antes bien, las condiciones económicas y las ideologías generalizadas compartían la forma de creaciones artificiales en la lucha por la subsistencia en contra de la mezquina naturaleza. "La historia es hecha por el hombre, en la medida en que el hombre puede crear y perfeccionar sus herramientas y con tales instrumentos puede crear para sí mismo un ambiente artificial, el cual entonces lo hace reaccionar de maneras complicadas, y por ende, en tanto modifica al hombre, es tanto la ocasión como la condición de su desarrollo."[12] He aquí una distinción entre la historia humana y la historia natural que recuerda tanto a Vico como a Marx.[13] Y si resulta que los comentadores algunas veces han encontrado dificultad en reconciliar las frecuentes

[9] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 292.

[10] Croce leyó *Scienza nuova* primero en 1892. Ver Benedetto Croce, *Contributo alla critica di me stesso* (Bari: Laterza, 1945), p. 24.

[11] Ver Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola: La vita e il pensiero*, pp. 19-25.

[12] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 76.

[13] En especial, por supuesto, la famosa nota de pie de página de Marx en *El capital* con referencia a Vico. Ver Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trad. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), vol. I, p. 493.

referencias de Marx al hombre creador de su propia historia, con el tono más determinista del prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*, para Labriola ese problema nunca existió. La necesidad de trabajo y el consecuente surgimiento de las relaciones sociales específicas, era un tema que unificaba los escritos aparentemente dispares.

Es importante señalar que para Labriola la investigación histórica no era la confirmación de una teoría que Marx y Engels habían elaborado en una forma esquemática. El historiador está decidido a escribir un recuento narrativo del pasado, y mientras tenga acceso a los recursos de la sicología, la sociología, la economía y la estadística para poder hacer su recuento tan plausible como sea posible, estas disciplinas siempre permanecerán (desde el punto de vista del historiador) como instrumentos subordinados de investigación. El materialismo histórico también comparte el estatus de un conjunto de generalizaciones que pueden informar una narrativa, pero que no tienen valor teorético independiente: "...la prueba de su valor se encuentra exclusivamente en la explicación más adecuada y satisfactoria de la sucesión de eventos humanos..."[14] En otros pasajes, sin embargo, Labriola tiende a ser equívoco acerca de la función metodológica del materialismo histórico. Por tanto, a la vez que insiste en que la doctrina no pretende representar la "lógica de las cosas", afirma que es una "doctrina realista", que retrata los cambios históricos al "ritmo de su propio desarrollo".[15] No hay ambigüedad con respecto a la carga general de la doctrina. El materialismo histórico "objetiviza, y en cierto sentido *naturaliza* la historia".[16] Y esta tendencia hacia el realismo histórico (de acuerdo con Labriola), fue precisamente la contribución de Vico al pensamiento histórico. En sus conferencias de 1871 describe a Vico como creador de "una teoría histórica (más que una filosofía de la historia), basada en el concepto de un proceso único y uniforme" el cual "da el carácter de naturalidad a la historia".[17] En sus ensayos se refiere al descubrimiento de Vico cuando dice que "la Providencia no trabaja *ab extra* en la historia, mas que a través de la concepción que los hombres tienen de su existencia", con lo cual reduce "toda la historia a un proceso que el hombre mismo logra por medio de sus esfuerzos sucesivos, el cual puede estudiarse en el lenguaje, la religión, las costumbres y la ley".[18] Marx proporciona más especificaciones y un detallado análisis de la manera en que el conflicto de intereses entre clases nutre el desarrollo histórico (al menos en el caso de la sociedad capitalista). Sin embargo, el estatus de las proposiciones esenciales de Marx permanece incierto en la interpretación de Labriola.

Si se considerase al marxismo como una estratagema heurística, poco sería lo que lo diferenciase del número de hipótesis sociológicas, sicológicas y evolucionistas que surgieron en el siglo XIX. Todas estas hipótesis serían de

[14] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 63.
[15] *Ibid.*, pp. 65, 66.
[16] *Ibid.*, p. 72.
[17] Luigi Dal Pane, *Antonio Labriola: La vita e il pensiero*, pp. 509-510; ver también los comentarios de Dal Pane, p. 127.
[18] Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 46.

mayor o menor utilidad para el historiador que da forma a sus recuentos. Labriola, sin embargo, puso cuidado en distinguir el materialismo histórico de las principales corrientes opositoras en Italia: el positivismo y las teorías evolucionistas de Darwin y Spencer. De hecho, Labriola acogió la edición francesa de la obra de Enrico Ferri *Darwin, Spencer y Marx* (1897) con un desprecio poco disimulado.[19] A los ojos de Labriola cualquier asociación entre positivismo y marxismo pasa por alto el hecho de que "el socialismo tiene su fundamentación real únicamente en la condición actual de la sociedad capitalista y en lo que el proletariado y las otras clases bajas pueden lograr"[20]. En otras palabras, el marxismo se concibe específicamente como una ideología de clases y cualquier intento por describir afinidades con el positivismo sería en vano dada la incompatibilidad de intereses del proletariado y la burguesía. Labriola sigue aquí una ruta peligrosa. Después de haberse esforzado en demostrar que la teoría del materialismo histórico no podía tratarse como un criterio de verdad a priori, procede a desechar una interpretación positivista de Marx porque tal interpretación contradeciría la visión marxista según la cual las teorías son ideologías de clase. Esto no equivale a decir que otros argumentos de Labriola en contra del positivismo no sean válidos, especialmente los que se expresan en su elaboración de la noción de *praxis*. Empero, señala la dificultad que encuentra Labriola al separar los aspectos formales y sustantivos del marxismo.

El problema de Labriola, tal vez, se encuentra mejor ilustrado en su crítica de la creencia en los llamados factores históricos, que parecían dar forma a tanta historia "profesional".[21] La concepción de la historia como un complejo intercambio de creencias y prácticas políticas, económicas, religiosas y morales, influidas de diferentes maneras por un número de ideas filosóficas, científicas y literarias, sólo había fragmentado nuestra visión del pasado. Y tal concepción caleidoscópica, lejos de ofrecer una alternativa a la teoría del materialismo histórico, podía (a lo sumo) considerarse como una "semidoctrina" que dejaba al pasado como un todo ininteligible.[22] De hecho la proliferación de "puntos de vista" desde los cuales podía estudiarse el pasado, no fue más que el corolario de la proliferación de las disciplinas analíticas que surgieron en el siglo XIX. Cada una de estas disciplinas podía ser de utilidad para el historiador, pero al mismo tiempo acentuaba la necesidad de una teoría general de la sociedad que hiciese a la historia inteligible como un proceso. "Las diversas disciplinas analíticas que ilustran el desarrollo histórico en última instancia evocan la necesidad de una ciencia social común y general que haga posible la unificación del proceso histórico."[23] La "tendencia al monismo" resaltó el papel especial del materialismo histórico.[24] Labriola no pug-

[19] *Ibid.*, pp. 243-245.
[20] *Ibid.*, p. 244.
[21] *Ibid.*, pp. 87-96.
[22] *Ibid.*, p. 88.
[23] *Ibid.*, p. 93.
[24] *Ibid.*, p. 232.

naba simplemente por la añadidura del, así llamado, factor económico a los diversos factores políticos, morales, religiosos y filosóficos que los historiadores resaltaban entonces en sus explicaciones; antes bien, consideraba a la "doctrina materialista" como el "límite" o "ápice" de la unificación del pasado.[25]

El materialismo histórico, de acuerdo con la interpretación de Labriola, era de diversas maneras un método nuevo de enfoque a la historia, una filosofía de la historia que distinguía los factores determinantes del desarrollo histórico, y un conjunto de creencias políticas para guiar al proletariado en su misión de derrocar a la sociedad capitalista. La facilidad con la que el marxismo pudo satisfacer este papel de sintetizar, relacionando campos de investigación que (a primera vista) eran distintos, fue lo que convenció a Labriola de que el materialismo histórico tenía la clave de una teoría de la historia y las ciencias sociales coherente. El marxismo (como tal) proporcionó el paradigma que permitiría a las disciplinas más especializadas ser vistas en un contexto más amplio.

Para Croce, sin embargo, la sola búsqueda de tal síntesis era sospechosa. Su sospecha surgía del fracaso de Labriola en distinguir dos clases muy diferentes de reflexión sobre la historia. Para la concepción tradicional "la posibilidad de un filosofía de la historia presupone la posibilidad de una reducción conceptual del curso de la historia"; y esto, de hecho, equivale a la reducción de la historia a categorías suprahistóricas.[26] Marx había reconocido el riesgo de tal planteamiento en sus críticas a los tratamientos hegelianos y teológicos; pero, a pesar de que afirmaba fundamentar su teoría de la historia en bases empíricas más que ideológicas, el propio Marx tenía una concepción a priori de la importancia que debía atribuirse a las diferentes clases de factores. Esto no significa que el énfasis de Marx en las condiciones económicas no fuese más realista que los grandes esquemas de Hegel o San Agustín; queda por verse, sin embargo, que sus bases para sostener la primacía de los factores económicos en todas las explicaciones históricas (aun en el caso del "último recurso") puedan no ser por sí mismas empíricas. Labriola conocía el riesgo y de ahí que insistiera en que la doctrina del materialismo histórico se considerase como un método más que una filosofía de la historia. Pero un método no podía estipular cuáles factores serían más importantes en una situación dada, y mucho menos qué conflictos de tipo religioso o filosófico debían ser vistos como manifestaciones de contradicciones en la estructura económica. La exhortación de Marx a los historiadores de prestar atención a las condiciones económicas no se fundaba en un análisis formal de los problemas de la investigación histórica, sino en una concepción de la manera en que los cambios históricos de hecho ocurrían. Labriola, a pesar suyo, siguió a su maestro en el error. Había utilizado un recuento esquemático del desarrollo histórico como criterio para guiar la investigación histórica. Y en esto confundió la filosofía especula-

[25] *Ibid.*, pp. 88, 93.
[26] Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 3.

tiva de la historia con la reflexión filosófica sobre la práctica de la historia. Esta distinción la empleó Croce con grandes resultados en sus últimos trabajos sobre filosofía de la historia. Empero, ésta fue elaborada explícitamente por primera vez en su crítica a la interpretación del materialismo histórico por Labriola.[27]

La distinción de Croce entre una metodología de la historia y una filosofía de la historia tuvo implicaciones de largo alcance para la postura de Labriola. En particular la afirmación de que el materialismo histórico podía recapitularse como una "tendencia al monismo", deja de tener sentido.[28] El historiador se encuentra simplemente ante una concatenación de circunstancias —un terreno natural más o menos abundante, hombres organizando sus vidas por medio de instituciones y costumbres de mayor o menor elaboración, con habilidades tecnológicas en mayor o menor grado desarrolladas— y "si es posible reducir conceptualmente los diversos elementos de la realidad que aparecen en la historia, y es por ende posible una filosofía de la moral o la ley, la ciencia o el arte, y al mismo tiempo una filosofía de sus conexiones, no es posible elaborar conceptualmente el complejo específico de estos elementos o, más bien, el hecho concreto, que es el curso de la historia".[29] No es sólo que Croce rechazara al monismo marxista en favor de una teoría renovada de los "factores históricos". El marxismo, en tanto teoría "macrohistórica", sistemáticamente se dirige a interrogantes que no surgen para el historiador activo. Cuando Marx quería establecer los detalles de la producción capitalista en la Inglaterra del siglo XIX, consultó los documentos que habrían parecido apropiados a cualquier historiador aplicado con una curiosidad semejante. Sus reflexiones más extensas sobre el curso del desarrollo histórico, sugiriendo el último triunfo del proletariado a medida que la sociedad capitalista se colapsaba bajo el peso de sus propias tendencias contradictorias, más que una contribución a un entendimiento detallado de la historia económica, fueron una descripción imaginativa de hechos familiares. Lo persuasivo de la visión teleológica de Marx sin duda condujo a muchos historiadores a prestar más atención que antes a las condiciones económicas, sin embargo, los seguidores que llegaron al grado de pretender reemplazar por el factor económico los detalles del recuento esquemático en, digamos *El manifiesto comunista*, habían dejado de ser historiadores. No es seguro presuponer que los factores económicos son siempre predominantes; el riesgo de distorsión simplemente se multiplica si también se ha presupuesto la manera en que los factores económicos manifiestan su importancia. En pocas palabras, para Croce "el materialismo histórico no es y no puede ser una filosofía de la historia, o un nuevo método; es, y debe ser sólo esto: una adición de nuevos datos, nuevas experiencias que se convierten en parte de la conciencia del historiador".[30] La historia económica era importante, ha-

[27] *Ibid.*, pp. 2-9.
[28] Ver Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, p. 232; Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, p. 6.
[29] *Ibid.*, p. 3.
[30] *Ibid.*, p. 10.

bía sido indebidamente descuidada, era pertinente a los tratamientos generales de historia política y cultural, pero, con respecto a una relación amplia de la vida de un pueblo, no presentaba más que un nuevo conjunto de factores desplegables junto con los que tradicionalmente habían reconocido los historiadores.

Al regresar a una concepción de la historia como el *Zusammenhang* de innumerables fuerzas y tendencias, irreductibles a un esquema conceptual y sólo inteligibles en una narrativa concreta, Croce no sólo rechaza el monismo, sino también la dimensión teleológica del marxismo. Por tanto, el argumento de Labriola de que la teoría del materialismo histórico podía proveer de apoyo a las aspiraciones políticas del proletariado, se vio sin bases. "Desprovisto de todo remanente de finalidad y designio providencial, el materialismo histórico no puede dar apoyo ni al socialismo ni a ninguna otra tendencia práctica en la vida."[31] Y con la destitución de la fusión de la teoría y la práctica, tan importante para la noción de *praxis* de Labriola, Croce privó al materialismo histórico del aparato conceptual que lo hiciera una teoría distintiva de la historia.

La idea que inspiró la crítica de Croce había sido elaborada en su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893).[32] Habiendo definido la historia como "ese tipo de producción artística que aspira a representar lo que realmente ocurrió", se desprende que cualquier intento por ver la historia como una parte de una ciencia general de la sociedad no es más que una confusión de los distintos modos de discurso.[33] Los métodos científicos diseñados para descubrir verdades generales serían de poca utilidad para el historiador cuya preocupación fuese hacer inteligibles hechos individuales en una narración. Dado que el marxismo no había hecho ninguna contribución al método histórico, y su reclamo de estatus de teoría general de la historia era ilegítimo, podía ser enviado a un museo de curiosidades especulativas.

Sería engañoso sugerir que la distinción de Croce entre las esferas de la ciencia y el arte fueron sugeridas por su lectura de Vico. De hecho, todavía en 1893 Croce clasificaba a Vico (al igual que Herder y Hegel) como un exponente de una filosofía especulativa de la historia, la cual confundía la reflexión sobre el carácter del conocimiento histórico con un esquema de historia universal.[34] Empero, encontró confirmadas en Vico su descripción de la ciencia como la esfera de las verdades universales y su descripción del arte como el reino de una representación particular.[35] Más importante, sin embargo, es que su distinción entre dos tipos de reflexión filosófica sobre la historia permite distinguir un contraste entre Vico y Marx, el cual con frecuencia se pasa por alto cuando se centra la atención en la aparente semejanza de sus ideas sobre temas específicos. No obstante ser verdad que Vico y Marx

[31] *Ibid.*, p. 17.
[32] Ahora en Benedetto Croce, *Primi saggi* (Bari: Laterza, 1951), pp. 1-41.
[33] *Ibid.*, p. 36.
[34] *Ibid.*, pp. 21-22.
[35] *Ibid.*, p. 23, n. 1.

comparten una predilección por describir vastas líneas del desarrollo histórico, hay que considerar que el análisis de Vico en *Scienza nuova* emerge de una consideración de problemas metodológicos básicos. Vico estaba interesado en mostrar precisamente cómo fracasan los recuentos históricos. Y, a pesar de que su propio argumento, en ocasiones parece adquirir la forma de una yuxtaposición aparentemente azarosa de *obiter dicta* de mayor o menor percepción, toda la fuerza de su postura sólo se aprecia cuando la atención se presta a su tratamiento de los problemas metodológicos a medida que surgen, digamos por ejemplo, interpretaciones de Homero o Bodin o Dante o la ley romana.[36] Esto no quiere decir, por supuesto, que Vico tuvo siempre el control de su material en estas discusiones (sus carencias como estudioso son legendarias); sino más bien que sin considerar seriamente sus recuentos con frecuencia engorrosos, descuidados y desatinados que forman el cuerpo de la ciencia nueva, está uno propenso a olvidar que Vico presenta una elaborada teoría historiográfica junto con una filosofía de la historia. El contraste aquí con Marx es evidente. La objeción de Croce en contra del materialismo histórico era precisamente que no ofrecía un nuevo método. El argumento de Marx podía estimular una reconsideración radical de la importancia de la historia económica, pero ésta dependía de métodos históricos tradicionales para establecer los detalles. Vico, por otro lado, se preocupaba por el problema de la historia. Los detalles de *La storia ideale eterna* serían de poco interés filosófico a la luz de los argumentos que Croce formuló en contra de Marx, pero permaneció en *Scienza nuova* un meollo que podría denominarse (a riesgo de caer en un anacronismo) una filosofía crítica de la historia dirigida a la actividad del historiador más que al patrón del pasado.[37]

Ésta no es la única disparidad importante entre Vico y Marx que sugiere la crítica de Croce a Labriola. Hemos visto cómo la fusión de la teoría y la práctica en Labriola no es ya sustentable una vez que la posibilidad de una teoría teleológica de la historia es negada. A primera vista podría parecer que la concepción de la historia de Vico como desarrollo inmanente a través de las edades de los "dioses", "héroes" y "hombres" debería compartir la misma suerte que la concepción de Marx como una serie de fases progresivas determinadas por cambios en el modo de la producción económica. Pero esto es olvidar que la *Scienza nuova* se interesa en problemas puramente teoréticos. La intención de Vico era elaborar una teoría que pudiese ayudar al historiador a comprender las prácticas convenciones de los diferentes tipos de sociedades. Después de haber mostrado cómo las tres grandes épocas son distintas y, excesivamente, incompatibles *Weltanschauungen* no prosigue para utilizar las concepciones específicas de una época como criterio para evaluar a las otras. A pesar de que habla de una "razón humana totalmente desarrollada" en la edad de los hombres, la racionalidad en cuestión tiene posibilida-

[36] Ver B. A. Haddock, "Vico's Discovery of the True Homer: A Case-Study in Historical Reconstruction", *Journal of the History of Ideas*, XL (1979): 583-602.

[37] Para un recuento importante en esta vena ver Leon Pompa, *Vico: A Study of the "New Science"* (Londres: Cambridge University Press, 1975).

des prácticas muy limitadas.[38] Describe a los hombres como limitados ególatras, incapaces de reconocer que la búsqueda de su propia ventaja es el factor fundamental que los está llevando a la ruina, de sí mismos y de sus sociedades. La reincidencia en la barbarie nutre una moral más pura y simple, carente de la sofisticación teorética pero segura de sus exigencias y respetada no obstante su severidad. La noción anticuada de *ricorso* de hecho es lo que asegura que las prácticas de una época sean irrelevantes o ininteligibles para otra época. Mientras que Hegel y Marx concebían la culminación de la historia con un cambio cualitativo en la manera en que los hombres abordan el mundo, Vico se contenta con describir el desarrollo histórico en términos de un ritmo que permite a los hombres escatimar la satisfacción práctica. Los hombres pueden complacerse en comprender la manera en que la mano de la providencia se organiza para mantener una u otra forma de sociedad humana, pero no pueden transformar este entendimiento teorético en una sabiduría práctica que les permita escapar de las consecuencias de su propia locura. Marx, por otra parte, está comprometido con la idea de una poderosa transformación que traerá "el fin de la prehistoria de la sociedad humana", y logrará, al fin, hacer a los hombres dueños de su destino.[39] Marx y Vico difícilmente podrían estar más en desacuerdo, al menos en este tema. La doctrina de Vico, dominada por la noción del pecado original, puede ser menos atractiva para los filósofos modernos, que la visión prometeica de Marx del hombre luchando en contra de la naturaleza para alcanzar la satisfacción final en una sociedad que ha desechado los últimos vestigios del conflicto social. Vico, sin embargo, sugiere la distinción entre teoría y práctica, la cual (planteada de manera muy distinta) ha sido importante en discusiones recientes de historia, filosofía política y teoría social.[40]

Los problemas que dominaron las polémicas sobre marxismo a finales del siglo pasado, suscitaron interrogantes fundamentales sobre el carácter y el alcance de la ciencias sociales. Croce es tal vez excepcional en que su asociación inicial con el marxismo fue breve, y en que su rechazo del materialismo histórico implica, al mismo tiempo, el rechazo de la sola idea de una ciencia general de la sociedad. Sus ensayos posteriores sobre filosofía de la historia en realidad son una elaboración ulterior del aserto de que la tarea del historiador es la de interpretar en forma narrativa, más que explicar a través de una teoría. Y a pesar de que Croce encontraba apoyo para su argumento en su lectura (parcial) de Vico, Marx asumió la forma de un exponente obstinado de una ciencia social falsa. Marx estaba comprometido con la idea de que la capacidad que los hombres suponían tener (al menos durante la "prehisto-

[38] *The New Science of Giambattista Vico*, trad. al inglés de T. G. Bergin y M. H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968), párr. 924.

[39] Karl Marx, "Preface to 'A Contribution to the Critique of Political Economy' " en Karl Marx y Frederick Engels, *Selected Works* (Londres: Lawrence and Wishart, 1968), p. 182.

[40] Para un estudio más amplio de las implicaciones de la distinción entre teoría y práctica en las ideas políticas de Vico, ver B. A. Haddock, "Vico on Political Wisdom", *European Studies Review*, 8 (1978): 165-191.

ria de la sociedad humana") era meramente un reflejo ideológico de contradicciones fundamentales en su orden económico. La manera en que las ideas "reflejan" las condiciones materiales no era evidente, pero el historiador debía explicar las creencias religiosas, morales, estéticas y filosóficas que constituían la superestructura ideológica. No era posible un entendimiento de los agentes en sus propios términos, dado que su conducta en última instancia sólo tenía explicación con relación a las circunstancias económicas de las cuales no necesariamente estaban conscientes. Por supuesto todo cambiaría con el triunfo del proletariado, cuando la economía y la ideología estuviesen en armonía y los hombres viesen su situación correctamente. Entretanto, la historia de las ideas sería un historia de insensatez e ilusión.

Por otra parte, Vico, no obstante lo absurdo de algunas de sus especulaciones mas extravagantes, estaba resuelto en mostrar cómo las creencias y prácticas mas bizarras de los pueblos primitivos eran inteligibles si se les veía en un contexto apropiado. Aquí no se habla de una perspectiva, la del triunfo del proletariado, utilizada como criterio para evaluar las curiosas creencias que en algún tiempo prevalecieron, sino del mundo social inteligible desde varios puntos de vista (mutuamente exclusivos). Podemos comprender lo que esto significa cuando se dice que el rayo es una reprimenda de Jove o que los ríos son dioses caprichosos sin suscribirnos nosotros mismos a tales nociones antropomórficas. Y, a pesar de que en nuestra comprensión de la naturaleza podemos tener razones tecnológicas para preferir un conjunto de ideas antes que otro (si nuestro propósito es obtener una cosecha abundante, ciertas técnicas agrícolas son más eficaces, simplemente) en la esfera moral no existe un criterio fuera de nuestras prácticas que sirva como medida independiente para su evaluación. Habiendo diferenciado los métodos apropiados para el estudio de la conducta humana, de los métodos usuales de las ciencias naturales, Vico se contentó con una descripción panorámica de los métodos de pensamiento cambiantes, como clave para entender los diferentes tipos de sociedad que tuvo a su alcance. Exponer la ley del más fuerte en sociedades con bases morales, políticas, estéticas u otras cualesquiera, sería malentender la manera cómo la serie de prácticas de una sociedad permanecen unidas y dan significado a acciones que de considerarse aisladas aparecerían sin sentido. Las acciones específicas se muestran significativas o triviales dada su relación con un mundo de suposiciones las cuales el historiador debe recuperar. Al enfocarse en una forma de sociedad como lazo de unión en una cadena teleológica, Marx excluyó eficazmente la posibilidad de comprender una sociedad desde "dentro". La labor de Vico por reconstruir el significado original de los personajes del drama de la primera historia es, en cambio, un intento por afrontar los problemas metodológicos que surgen en la investigación histórica. La reflexión sobre el pasado dio forma al pensamiento de Vico tanto como al de Marx, pero la preocupación de Vico por la precisión histórica por sí sola, más que como guía instrumental de una conducta política, es lo que los separa.

En el contexto más amplio de la historia del pensamiento histórico, las di-

ferencias metodológicas que separan a Vico y Marx adquieren mayor importancia. Cuando Croce se pregunta si la historia puede concebirse adecuadamente como un arte o una ciencia, regresa a un problema que había dominado el pensamiento histórico desde el Renacimiento. Mientras que Bacon afirma que el estudio de la conducta humana "no era más que una porción de la filosofía natural en el continente de la naturaleza", Vico afirma que surgen problemas especiales en la interpretación de los pensamientos y hechos de los hombres que hicieron posible reducir la historia a la forma de un método empírico común aplicable a todos los fenómenos naturales.[41] El materialismo histórico parecía ser parte de un movimiento general en el siglo XIX para establecer una ciencia de la historia basada en métodos que habían sido desarrollados en las ciencias naturales. En la década de 1890, sin embargo, se empezó a sentir mucho que el marxismo había sido mal interpretado o que su énfasis naturalista no cabía en una ciencia de la sociedad. Labriola, como hemos visto, vio la separación del materialismo histórico del positivismo como uno de los objetivos principales de sus ensayos, mientras que Croce se inclinó por considerar al marxismo como una contribución a una limitada ciencia económica, más o menos útil en el estudio de la producción y distribución en la sociedad capitalista, pero inútil como ciencia social general. La "crisis del marxismo" fue en gran medida una revaluación de las mayores propuestas del materialismo histórico. Ya sea que el marxismo fuese o no en realidad un intento por explicar la conduta humana por medio de la aplicación de métodos naturalistas, es una interrogante que debe permanecer abierta aquí. Empero, los términos en que se condujo la polémica de la década de 1890, tienen una significación general para los estudiantes de historia de la filosofía. Y Vico y Marx garantizan nuestra atención con respecto a estas amplias cuestiones sobre los métodos apropiados para el estudio de la conducta humana.[42]

[41] *The Works of Francis Bacon*, comps. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath (Londres: Longmans, 1858-1874), vol. III, p. 366.

[42] Para una investigación general del lugar de Vico y Marx en la historia del pensamiento histórico ver, B. A. Haddock, *An Introduction to Historical Thought* (Londres: Edward Arnold, 1980), pp. 60-72, 120-134.

DEL SENTIDO COMÚN DE VICO A LA HEGEMONÍA DE GRAMSCI

EDMUND E. JACOBITTI

DESPROVISTO de cualquier tipo de sentimentalismo, el término "humanismo" implica el estudio del hombre —el hombre tal como es, no como debe ser, el hombre en la historia, a diferencia del hombre abstracto. El término inevitablemente recuerda el Renacimiento, cuando el hombre, liberado de la ciudad de Dios, con la ayuda de los paganos griegos y romanos empezó a estudiar su propia ciudad. "Humanismo" también implica algo más: la atrevida sospecha de que la vida no tiene ningún sentido, salvo el que el hombre le da en la historia. La creencia en cualquier tipo de trascendencia es, por tanto, una trampa; y el sentido de la vida, de tenerlo, se encuentra en el estudio del hombre, no en el estudio de las formas platónicas, de dioses, de cristianos u otros, o bien en las leyes naturales. Este pensamiento tan crudo, no sólo nos deja huérfanos del Todopoderoso, sino que al mismo tiempo nos lanza al escenario central en su lugar. Huérfanos todos, la humanidad se vuelve a su pasado para descubrir su significado. Conocer una cosa, dice Vico, es precisamente (y solamente) conocer cómo llegó a ser. Al estudiar los orígenes del espíritu humano, y su desarrollo, los humanistas esperaban descubrir lo que los filósofos tradicionales buscaban fuera del hombre y de su historia, en lo eterno e inmutable.

En ningún lado como en las inmortales palabras de Vico se expresa tan audazmente el credo humanista:

> En la noche de densa oscuridad que envuelve a la más remota antigüedad tan distante de nosotros, brilla la luz eterna, infalible, de una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres y que sus principios, por ende, se encuentran dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana.[1]

Toda la historia civil, por tanto, y todas las naciones, son el producto de nuestro propio ingenio, creado de la nada, sin ningún modelo, apoyado entonces y ahora en la sabiduría acumulada del pasado, en las "modificaciones de nuestra propia mente humana". A esa sabiduría, Vico la llama sentido co-

[1] Giambattista Vico, *La scienza nuova seconda*, ed. Fausto Nicolini (Bari: Laterza, 1953), párr. 331, de aquí en adelante designada *C. N.* Mis traducciones, por lo general, concuerdan con las de Max A. Fisch y Thomas G. Bergin en *The New Science of Giambattista Vico* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968).

mún. Una nación, nos dice *Ciencia nueva*, se mantiene unida por su tejido ético, por los valores morales que sus ciudadanos crean y luego sostienen y exigen de cada uno. Sin este tipo de vida compartida, este "sentido común", no habría naciones, pues a partir de éste logra un pueblo generar leyes, instituciones, magistrados y héroes. En pocas palabras, en virtud del sentido común, un pueblo unido y sin guía se aventura por el mundo ilimitado y abierto de la elección humana. "La elección humana, por naturaleza incierta, se asegura y se determina por el sentido común del hombre." Este extraordinario vislumbramiento de Vico ocurre al principio de *Ciencia nueva* y es seguido de una definición de sentido común. "El sentido común es juicio *sin reflexión* compartido por una clase entera, un pueblo entero, una nación entera o la raza humana entera."[2]

"Sin reflexión" es la frase clave aquí, y con ella Vico señala dos puntos importantes. Primero, rechaza el vacío existencial abierto a aquellos que "con reflexión" ven que "la elección" que hace un pueblo es, después de todo, sólo "una" elección; segundo, Vico deja claro que el sentido común sin reflexión es la unidad inconsciente de la teoría y la práctica. De hecho, la contienda de Vico expuesta claramente, página tras página, en *De nostri temporis studiorum ratione*[3] es que sólo con el amanecer de la era de la reflexión filosófica —concebida fuera de la práctica— se separarían la teoría y la práctica. Esto fue particularmente cierto en la época de la revolución científica durante la cual nació Vico. En ese entonces la razón estaba radicalmente separada de la práctica y del sentido común, con consecuencias monumentales que llegaron hasta la era presente. Este movimiento equiparó a la razón, es decir, la razón sana, con la exactitud, y a la ciencia con la física, con lo cual se apropió y dominó todo el campo de la "razón". Todo pensamiento que no tuviese un nivel científico, no se consideraba como pensamiento, sino como necedad.[4] Por

[2] *C. N.*, párr. 142 (subrayado mío).

[3] Ver G. Vico *On the Study Methods of Our Time*, trad. Elio Gianturco (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1965).

[4] Un vistazo por la literatura y las revistas especializadas de la ciencia social moderna, con sus diagramas, gráficas y fórmulas enigmáticas, revela la herencia de las revoluciones científicas y cartesianas. El científico social moderno aspira a elevarse por encima de la terminología del lenguaje ordinario o sentido común, cargada de valores, para llegar al mundo del físico moderno, supuestamente libre de valores. Por tanto, Talcott Parsons empieza su *The Social System* observando que "es posible tratar tal... sistema en el sentido científico y sujetarlo al mismo orden de análisis teorético que ha sido aplicado con éxito a otros tipos de sistemas en otras ciencias". —*The Social System* (Nueva York: Free Press, 1964), p. 3. Igualmente, A. J. Ayer corrige a aquellos que "alimentan la creencia de que existen algunas cosas en este mundo que... yacen más allá del alcance de la ciencia empírica. Esta creencia es una ilusión. No hay ningún campo de experiencia que, en principio, no pueda tratarse bajo alguna forma de ley científica, y ningún tipo de conocimiento especulativo acerca del mundo que, en principio, esté más allá de la capacidad de la ciencia. *Language, Truth, and Logic* (Nueva York: Dover Publications, 1946), p. 48.

Consultar también a Heinz Eulau: "La función de la ciencia es la de entender al mundo, no de cambiarlo. Una ciencia de la política que merezca su nombre debe desarrollarse de abajo hacia arriba mediante simples preguntas... Una disciplina empírica se construye mediante la acumulación gradual, modesta y lenta de teorías y datos relevantes. Los grandes temas de la política, tales como las condiciones y las consecuencias de la libertad, la justicia o la autoridad, son ciertamente

tanto, "el sentido común" —que se ocupa de cuestiones que no son y no pueden ser exactas, pero que son más importantes que las cuestiones exactas— fue depuesto del campo de la razón y degradado a la categoría de lo no racional, "el sentido común" de la muchedumbre vulgar. Esta postura deja a los científicos sociales la alternativa de la búsqueda infructuosa de la precisión, en un campo en donde la precisión no existe, o bien, la resignación al hecho de fundamentarse "meramente" en el sentido común.

Una parte considerable del pensamiento italiano moderno, sin embargo, ha conservado —en ocasiones inconscientemente— la hostilidad viquiana al modelo científico,[5] y, por tanto, en Italia, al "sentido común" —o "cultura" como lo llamó Francesco De Sanctis— se le respeta y se le considera el verdadero cimiento de una nación. Para esta escuela de pensamiento "la religión", ya fuere sagrada o secular, "la fe", "la cultura" y "el sentido común" —la *superestructura* de una nación, como Marx lo llamó— son considerados como la verdadera *estructura* de la nación, la tierra fértil de la cual todas las instituciones y aun los individuos, surgen. El valor de esta superestructura del "sentido común" y "la cultura", dado que generaba "una conducta cívica e individual" sin duda como la "estructura" económica, era profundamente apreciado aun por los marxistas italianos. Fue Antonio Gramsci quien, mientras se encontraba en una de las prisiones de Mussolini, y reflexionaba sobre la muy viquiana definición de cultura de De Sanctis, se preguntó (y se contestó):

> ¿Qué significa "cultura" en este caso?, sin duda una "concepción de la vida y del hombre" coherente, unitaria, y difundida a nivel nacional, una "religión laica", una filosofía que se ha convertido precisamente en "cultura", es decir, que ha generado un modo de vida ético, una conducta cívica e individual.[6]

temas importantes, pero son temas mezclados con una fuerte dosis de discurso metafísico. No creo que estén fuera del alcance de la investigación sobre el comportamiento, pero antes de que puedan ser abordados debe estar cimentada la base." *The Behavioral Persuasion in Politics* (Nueva York: Random House, 1963), pp. 9-10.

Vico nos recuerda aquí dos elementos. Primero, que nuestro conocimiento de la naturaleza es pragmático y aproximado más que absoluto. La verdad es una función del conocer, *verum factum convertuntur*, y, dado que la naturaleza no fue hecha por el hombre, sino por Dios, sólo puede conocerse por Dios. Segundo, Vico nos recuerda que el hombre puede conocer la sociedad civil pues él sólo la ha creado, pero que el conocimiento de la sociedad civil no deriva de la aplicación del método empírico de la física a la sociedad, sino de un examen del sentido común, de las modificaciones de la mente humana.

[5] A pesar de que Vico nos da el análisis más complicado del sentido común, desde, digamos, *La historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, la idea de considerar las modificaciones de la mente humana como las verdaderas determinantes de la historia de las naciones, tiene profundas raíces italianas muy anteriores a Vico. Basta sólo recordar la hostilidad de Maquiavelo hacia la cultura cristiana abstracta y su intento por establecer un "nuevo orden" que guiase a la nación. Pero Maquiavelo no surgió de un vacío. En *The Florentine Enlightenment 1400-1450*, el profesor Georges Holmes observa: "Para encontrar obras maestras sobre humanismo e historia debemos llegar hasta los días de Maquiavelo y Guicciardini, cuando el mundo clásico y el nativo estaban fusionados completamente. La revolución esencial de los conceptos intelectuales, sin embargo, es obra de esta era [anterior], no de la era de Maquiavelo." (Nueva York: Pegasus, 1969), p. 167.

[6] Antonio Gramsci, *Letteratura e vita nazionale* (Roma: Editori Riuniti, 1971), p. 20.

Es relativamente fácil ver cómo partiendo de esta idea de cultura, Gramsci procedió con lo que se considera su contribución y revisión más importante del marxismo, a saber, su teoría de la hegemonía. La hegemonía no es más que el sentido común "instrumentalizado" con el propósito de que una minoría pueda, sin el constante recurso de la violencia, dominar a la mayoría *imponiéndoles* un sentido común. Gramsci observó que todos los Estados son represivos, que no son más que el medio de un grupo para oprimir otro. La idea de que un Estado pueda estar compuesto por personas con un interés común o de que una institución sea donde todas las personas persiguen con mejores resultados sus propios intereses, era ajena a su pensamiento —y, evidentemente a su experiencia.

Para Gramsci un Estado estaba dividido en dos esferas, la política y la civil, o la política y la "cultural". La esfera "política" representaba la fuerza bruta de la clase dominante y la esfera civil o cultural representaba la dominación cultural —la hegemonía— de la clase gobernante.[7] En esta hegemonía sobre la sociedad civil, las ideas, los valores, las instituciones y los parámetros culturales de la clase gobernante son impuestos a los oprimidos. Esta hegemonía es una forma sutil de dominación llevada a cabo en el sistema educacional, en las artes, en las ciencias y en el proceso de desarrollo de cada ciudadano, de tal manera que la definición de una "educación", del "éxito", de una "aspiración", es sinónimo de los valores de la clase gobernante. Los oprimidos, por tanto, ignoran su opresión: ciertamente sólo tienen dos categorías en qué clasificar sus vidas, el éxito o el fracaso. Esta hegemonía, por ende, aisla de manera eficaz a la esfera política de la crítica. La convicción de Gramsci de cómo la hegemonía y la cultura moldean inconscientemente de manera tan profunda la conducta, lo llevó a descubrir también la manera en que ésta podía revertirse en contra de la clase media. Esto es, "hegemonizando" al proletariado con una ética revolucionaria. Por tanto, "el sentido común" se convirtió aquí en un instrumento de batalla.

Gramsci reconoció haberse inspirado en varias fuentes. Primero afirmaba, de manera algo elíptica, haber derivado la idea de la distinción de Lenin entre "guerra de posición" y "guerra de maniobra". "Guerra de maniobra" era equiparable con el asalto revolucionario, el golpe de estado jacobino y el colapso del arma *política* del Estado. La "guerra de posición", por otra parte, era la lucha larga, ardua, para destruir la hegemonía de la clase media sobre la cultura, sobre las mentes del proletariado.[8] En Rusia, decía Gramsci, la revolución bolchevique simplemente fue una guerra de maniobra ya que el zarismo había perdido la hegemonía cultural sobre las masas, no tenía ya un depósito de apoyo público que necesitase trasminar. Rusia, en pocas palabras, era un "despotismo oriental". Por esa razón "la hegemonía" se suspendió hasta después de la revolución, cuando el nuevo gobierno revolucionario

[7] Estas ideas están desparramadas por toda la obra de Gramsci, pero ver en particular *Passato e presente* (Roma: Editori Riuniti,1971), pp. 20-21; *Note sul Machiavelli* (Roma; Editori Riuniti, 1973), pp. 171-178.

[8] Gramsci, *Note sul Machiavelli*, pp. 94-96.

se aplicó a la tarea de "hegemonizar" a las masas que acababa de liberar, se dedicó a despertarlos de la inconciencia a la conciencia.

En los Estados occidentales, advirtió Gramsci, el proceso debía, tal vez, invertirse, de manera que la guerra de posición *precediese* a la guerra de maniobra. "Para el Este el Estado era todo, la sociedad civil era primordial y gelatinosa; en Occidente, entre el Estado y la sociedad existía un *rapport* justo, y en el tremor del Estado se advertía prontamente una estructura de sociedad civil robusta. El Estado era sólo una trinchera avanzada tras la cual se erigía una fuerte cadena de fortalezas y casamatas",[9] a saber, la sana sociedad civil. Para Gramsci esto indicaba la elasticidad del Estado burgués, la eficacia de la hegemonía que llevaba a las masas a creer que la clase gobernante gobernaba con el consentimiento de los gobernados.

Para tratar en Italia el problema de la revolución en Occidente, por tanto, se requería que Gramsci fuese más allá que la estrategia de Lenin en Rusia. En Italia la cuestión era: ¿cómo romper la hegemonía burguesa y reemplazarla con la hegemonía proletaria?, ¿cómo librar la "guerra de posición", ya fuese antes o, al menos, junto con la guerra de maniobra? Para profundizar sus conocimientos sobre hegemonía en Occidente, Gramsci recurrió a pensadores de la tradición italiana. Aquí, aunque obviamente no había ejemplos de hegemonía proletaria, había ejemplos en abundancia de revolución y de hegemonía burguesa. Gramsci, por tanto, estudió a pensadores italianos como Vicenzo Cuoco, quien, siguiendo el ejemplo francés de 1789, luchó por reemplazar el orden feudal italiano por el orden de clase media. Siguiendo a Cuoco, reparó en los italianos hegelianos que habían creado el *Risorgimento* burgués y en Benedetto Croce, quien posteriormente llevó a cabo una revolución cultural propia, una hegemonía intelectual que había de convertirlo, en palabras de Gramsci, en el "Papa laico" de Italia.

Fue a Vicenzo Cuoco a quien Gramsci se dirigió primero. Cuoco era un viquiano convencido —o al menos él estaba convencido de que era viquiano—[10] y había hecho numerosas revisiones de la idea del sentido común de Vico que forman parte de la herencia intelectual de un buen número de intelectuales italianos, y se reflejan en particular en las ideas de Gramsci. La primera de éstas es la separación de la razón del "mero" sentido común, una separación que recalca el golfo entre la élite y la masa, o como Gramsci lo llamó, entre lo "consciente" y lo "inconsciente"; la segunda es que en una comunidad dividida entre élite y masa, es deber de la élite guiar a las masas.[11]

[9] *Ibid.*, p. 96.

[10] Ver, por ejemplo, Enrico De Mas, "Vico and Italian Thought", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps. Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969), pp. 157-161; y Edmund E. Jocobitti, *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy* (New Haven: Yale University Press, 1981), pp. 24-31.

[11] ¿Existían dos pueblos en *Ciencia nueva* de Vico? Cuoco los encuentra en las castas de los padres de los *famuli* (ver por ejemplo, *C. N.*, párrs. 555-556). Y si, como implica De Mas, Cuoco le da demasiada importancia a la distinción: "El Vico de Cuoco es de modo preeminente el autor de la sociología de los dos pueblos, pensador para quien la historia nunca es la creación del estrato más bajo de la población (los plebeyos), sino obra de una minoría." (Enrico De Mas, "Vico and Italian Thought",

Las ideas de Cuoco, de acuerdo con Gramsci, se desarrollaron como resultado de sus experiencias en la revolución abortada de los republicanos, en Nápoles, en 1799; revolución inspirada por los franceses y, por lo mismo, dominada por ellos. En 1801 Cuoco escribió una relación del fracaso de esa revolución,[12] en donde señala que la gran mayoría de la población no había apoyado la revuelta y que prefería, por mucho, ser gobernada por sus reyes, sacerdotes y barones feudales tradicionales.[13] Cuando los ejércitos franceses, que habían mantenido a la población acorralada y habían sustentado al régimen republicano, fueron forzados a retirarse a causa de la formación de la Seguda Coalición, el vulgo cayó sobre los revolucionarios y acabó rápida y sangrientamente con sus libertadores.

en *Symposium*, p. 159) —lo cual nos sorprende después de la Revolución de 1799. Pero existían dos pueblos en la época de Vico también, y mucho antes. Al menos desde el Renacimiento ha habido dos pueblos y dos culturas en Italia, una cultura católica y una cultura humanista laica. La cultura católica visible al lado —o por debajo— del humanismo renacentista, había sido reforzada por los jesuitas, entre otros, en la era barroca de la exageración de la Contrarreforma. La cultura laica recibió nuevo apoyo de los cartesianos y más tarde de la cultura del Iluminismo, cultura que, sin embargo, desvió el pensamiento laico de su vieja base humanista renacentista, hacia el materialismo francés y la cultura científica. *Ciencia nueva* de Vico, por otra parte, es el verdadero descendiente del humanismo renacentista —"el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres"— y como tal se oponía tanto al materialismo superficial francés y —menos explícitamente, pero no con menos fuerza— a la cultura católica y religiosa. La cultura católica en general era una cultura pasiva, cuyo centro de gravedad yacía fuera de este mundo, mientras que la cultura de la Ilustración, a pesar de no ser menos de otro mundo con sus leyes naturales abstractas, era una cultura activa, por no decir arrogante, opuesta a todo lo que el hombre había hecho en la historia. Toda la obra de Vico es un reconocimiento de *estos* dos pueblos y un rechazo firme de ambos. La ley natural de Vico *era* la historia del hombre menospreciado por el filósofo y la Iglesia; y el dios de Vico era la humanidad, menospreciado por ignorante y pecador tanto por la filosofía como por la Iglesia. La razón por la cual Vico no dio tanta importancia a "la sociología de los dos pueblos", parecé surgir del hecho de que Vico vivió antes de 1799 y que cuando estuvo vivo, el conflicto no se daba entre un campesinado inerte y una élite, sino entre dos élites compitiendo —la aristocracia y la clase media. Vico, por tanto, se preocupó principalmente de la arrogancia de la clase media del Iluminismo.

[12] Cuoco, *Saggio storico sulla revoluzione napolitana del 1799 seguito dal rapporto al cittadino Carnot di Francesco Lomonaco*, comp. Fausto Nicolini (Bari: Laterza, 1913).

[13] No habían sido "hegemonizados", para usar palabras de Gramsci. El republicanismo importado de Francia era totalmente ajeno al sentido común napolitano. Los revolucionarios denominaron apropiadamente a su República Partenopea, una sirena que hacía caer a los hombres en su destrucción. La constitución de la república, observó Cuoco, "no es lo mejor... Me parece que esta medida es demasiado francesa y muy poco italiana". Cuoco, *Saggio storico*, p. 222. Ciertamente, como dijo Salvatorelli, la constitución era "del tipo romano", completa con "arcontes, censores y éforos". La población que apenas había cesado su vitoreo por la Fe Santa y San Genaro, "aprobó de mala gana". Luigi Salvatorelli, *A Concise History of Italy*, trad. al inglés de Bernard Miall (Nueva York: AMS Press, 1940), p. 497. Ya fuere muy romana o muy francesa, ciertamente era muy abstracta. Aunque Cuoco había participado en la revolución, pronto empezó a sospechar que los revolucionarios estaban muy alejados de la realidad napolitana, que pretendían saltar de su propia historia particular y, como jacobinos que eran, empezar de nuevo un reino con el Año I. Los republicanos, decía Cuoco, se rehusaron a ver que "el residuo de costumbres y gobierno de otros tiempos, que se encuentra en toda nación, es precioso para un legislador sabio y debe formar base de su nuevo orden... Los que desean destruirlo ¿acaso no ven que destruyen a su paso todo fundamento de justicia, todo principio de orden?" —Cuoco, *Saggio storico*, pp. 220-221.

La hostilidad del pueblo contra la revolución, decía Cuoco, vino del hecho de que el "sentido común" del pueblo era contrario a la "razón" de los filósofos revolucionarios. La revolución estaba condenada al fracaso porque sus líderes habían fracasado en ganarse el apoyo de las masas, fracasado en proveerlos de un nuevo "sentido común". Por ende, la revolución de 1799 fue "pasiva", decía Cuoco.

> Nuestra revolución fue pasiva, la única manera de lograr que concluya con éxito es ganar la opinión pública. Las opiniones de los [revolucionarios] y las opiniones de la población no eran las mismas: tenían diferentes ideas, diferentes costumbres y aun diferentes lenguajes... El reino napolitano debe considerarse como dividido entre dos pueblos separados por dos siglos.[14]

La piedra angular de la tesis de Cuoco se apoya en la idea de "los dos pueblos", las masas católicas, o *sanfedisti* y la élite intelectual. La primera, "educada" por los jesuitas, la segunda, por los *filósofos* de Francia. La revolución de 1799 había demostrado que cualquier intento repentino de levantar a las masas con la filosofía "es imposible y peligroso".[15] La élite debe gobernar, pero con paciencia. El "sentido común" de la "gente común" era, para bien o para mal, el fundamento inalterable del Estado, y cualquiera que manoseara a la ligera lo que era sagrado para las masas, no sobreviviría. Cuando "dos pueblos" estaban separados por "dos lenguajes" y "dos siglos", el cambio debía ser gradual y la revolución era imposible. "Imaginar una constitución republicana no es lo mismo que fundar una república... La libertad no se establece más que formando hombres libres. Había mil obstáculos en la antigua constitución, en las antiguas costumbres y prejuicios, en los intereses vigentes de los habitantes antepuestos a la erección del edificio de la libertad en tierra napolitana."[16] Para Cuoco, por tanto, "el problema político era un problema de educación".[17]

Cuando Gramsci leyó a Cuoco, concluyó él también que el problema político era un problema de educación. Gramsci, sin embargo, era un educador impaciente y aspiraba a comprimir el proceso educacional. La revolución de 1799, suponía Gramsci, había fracasado porque nunca había intentado activar la revolución "pasiva". Para Gramsci, en otras palabras, el sentido común de un pueblo no era algo dado, pero podía *ser* dado, aun impuesto. Así, mientras que Cuoco perdía la esperanza con cualquier intento de emplear filosofía "para ganarse la opinión pública" y cubrir la brecha de siglos y lenguajes,

[14] *Ibid.*, p. 90. Respecto a los comentarios de Gramsci sobre la "revolución pasiva" de Cuoco, ver, en particular, *Note sul Machiavelli*, pp. 96-103; *Il Materialismo storico* (Roma: Editori Riuniti, 1971), pp. 261-265; *Il Risorgimento* (Roma: Editori Riuniti, 1974), pp. 95-124.

[15] Vincenzo Cuoco, "Rapporto al re Gioacchino Murat e progetto di decreto per l'organizzazione della pubblica istruzione (1809)", en *Scritti vari*, comps. Fausto Nicolini y Nino Cortese (Bari: Laterza, 1924), p. 7.

[16] Cuoco, *Saggio storico*, p. 87.

[17] Dina Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri* (Roma: Editori Riuniti,1967), p. 206.

Gramsci veía esto precisamente como el reto de la revolución pasiva. Dicho brevemente, si la revolución pasiva podía transformarse en una campaña de propaganda activa y de agitación, ¿no podía entonces la revolución pasiva convertirse en el equivalente de la guerra de posición de Lenin? ¿Acaso podía haber "una identidad absoluta entre la guerra de posición y revolución pasiva", como había sido redefinida por Gramsci? "¿O, al menos, [no podían] identificarse... los dos conceptos... hasta el punto en que la guerra de posición se convirtiera en guerra de maniobra?"[18]

Cuoco, quien se graduó de la revolución de 1799, estaba preparado para ver a la revolución convertirse en evolución, para verla extenderse más allá de décadas, de siglos; Gramsci no lo estaba. Sin embargo, si Gramsci reconsideraba la revolución pasiva de Cuoco como una guerra de posición/hegemonía, entonces aceptaba, sin reexaminar, la idea elitista de Cuoco de los dos pueblos, la idea de que los conscientes deben guiar y gobernar a las masas inconscientes. Cuoco sostenía haber derivado la idea de los dos pueblos de Vico. Pero Cuoco estaba equivocado, dado que Vico se oponía terminantemente al liderazgo racionalista. De hecho, Cuoco había invertido a Vico al recomendar un liderazgo racionalista y Gramsci aceptó esta inversión. Pero, mientras que Cuoco sugería que los líderes prudentes no perturbasen a las volátiles masas trastornando su sentido común, Gramsci sugería la vía opuesta. Para Gramsci, el sentido común carecía de valor y, por tanto, debía eliminarse. El sentido común "es la 'filosofía de los que no son filósofos'" ..."incoherente" e "inconexa"... "La filosofía pertenece a un orden intelectual al cual la religión y el sentido común no pueden pertenecer... La filosofía es la crítica y la superación del sentido común y... coincide con 'buen sentido' que se contrapone a sentido común".[19]

Esta separación "leninista" del "sentido común" de la minoría y el sentido común y el sin sentido de la mayoría —separación evidente tiempo antes de Lenin— se agudizó en Italia en el siglo XIX con la rápida difusión del pensamiento hegeliano. La reverencia de los hegelianos italianos por la *Philosophie* casi automáticamente los apartó del sentido común mundano, al grado que concordaban con sus oponentes —los herederos de la Ilustración— con la

[18] Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli* (Roma: 1973), pp. 97-98.

[19] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico*, pp. 6, 139. Cuando Gramsci recurrió al *Risorgimento*, empleó, aquí como en otras ideas, el concepto de Cuoco de "los dos pueblos", uno movido por la teoría, el otro por el sentido común. El análisis de Cuoco sobre la revolución de 1799 debió haber advertido a los líderes del *Risorgimento*, decía Gramsci, que las masas necesitaban ser guiadas por la élite de razón. Los patriotas líderes del *Risorgimento*, en cambio, decidieron hacer una revolución demasiado pasiva, decidieron no hegemonizar a las masas, sino tener una "revolución sin una revolución". (Ver *Il materialismo storico*, p. 218.) "La fórmula crítica de Vincenzo Cuoco sobre la 'revolución pasiva' fue pronunciada (después del trágico experimento de la República Partenopea de 1799) [y] fue valioso como advertencia y debió haber creado una voluntad nacional de mayor energía y de mayor iniciativa popular revolucionaria [pero] se convirtió en una concepción positiva, en un programa político [que aspiraba a prevenir una] verdadera revolución popular italiana, es decir, una [revolución] radical nacional." (Ver *Il Risorgimento*, pp. 200-201.) Ésta fue la "revolución traicionada", la *rivoluzione mancata* que permitió, decía Gramsci, aislar una población volátil del cambio inestable y recluirla en una dócil ignorancia.

idea de que entre élite y masa se extiende una distancia insalvable. Entre otras cosas, esto fue resultado de la propia naturaleza del proceso del *Risorgimento*.

Los italianos lucharon buena parte del siglo XIX por obtener un Estado. Era un pueblo en guerra con déspotas feudales, conspiraciones papales y guarniciones austriacas —pero también, no olvidemos, Italia era una pueblo en guerra consigo mismo y, especialmente después de 1848, con su propio catolicismo. El *Risorgimento*, igual que los sucesos de 1799, incitaron a la élite patriótica e intelectual, especialmente en el sur, en contra de un campesinado hostil e indiferente, que bajo "instrucciones" del papado, era hostil a la idea de un Estado italiano unificado. Si Pío IX fue el filósofo de estos campesinos hostiles, el "filósofo" del "sentido común", entonces Hegel fue el filósofo de los intelectuales patriotas.[20] La veneración de Hegel por el proceso histórico ascendente, su promesa de que la *Philosophie* (la razón) absorbería a la religión y al sentido común, su convicción de que el nivel más alto de la historia era el Estado nación, todo esto le aseguró —en una Italia sin estados— una cálida acogida entre los patriotas del *Risorgimento*. La ecuación de razón y Estado hacia la oposición al Estado irracional y fraudulento. Los hegelianos calificaban de inconcebible la oposición del sur, en donde una buena parte del sentido común de la población dictaba rechazar a los invasores del norte. Por lo tanto, cuando el hegeliano Bertrando Spaventa se enfrentó en Nápoles con oponentes al nuevo Estado del *Risorgimento*, se quedó estupefacto, no podía creer que sus oponentes estuviesen hablando en serio. La teoría histórica, la razón, apuntaban al Estado nación, y por tanto el sentido común, la lealtad de las masas a la Iglesia y los Borbones, debía ser una farsa. "No tienen fe en nada, no son realmente Borbones, o italianos, sino bribones, intrigantes, ladrones, charlatanes, mentirosos, aduladores."[21]

En su ataque a la religión y al sentido común del hombre ordinario, los hegelianos confirmaron la subordinación del sentido común a la razón hegeliana e hicieron del *Risorgimento* una revolución de lo racional en contra de lo irracional, una revolución de aquellos que comprendían el curso de la historia en contra de aquellos que no lo comprendían. Los hegelianos del *Risorgimento* "llegaron a sentirse ciudadanos de un mundo más amplio y aspiraban a la unión de la cultura sureña con la cultura general italiana y con la cultura europea... [Pretendían ocasionar] el fin de un régimen —no sólo en el campo político. No eran miembros de un partido... sino de una nueva fe".[22]

[20] "La filosofía italiana del *Risorgimento*", escribió Bertrando Spaventa, "fue filosofía alemana. Hegel y otros filósofos alemanes anteriores eran conocidos en Nápoles antes de 1848". Ver Spaventa, *Opere*, vol. 3, *Logica e metafisica*, ed. Giovani Gentile (Florencia: Sansoni, 1972), p. 19. La literatura sobre hegelianismo durante el *Risorgimento* es demasiado amplia para citarla aquí, pero se debe empezar con Guido Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'ottocento* (Bari; Laterza, 1973).

[21] Bertrando Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea, con note e appendici di documenti*, comp. Giovanni Gentile, 3a. ed. (Bari: Laterza, 1926), p. 284.

[22] Luigi Russo, *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana*, 3a. ed. (Florencia: Sansoni, 1958), pp. 26-27.

Es difícil exagerar el impacto de Hegel en el pensamiento italiano,[23] difícil, también, exagerar el hiato que los seguidores de Hegel marcaron entre sentido común y razón. Una estimación de cuánto se habían apartado los hegelianos de Vico, puede apreciarse en el hecho de que para los hegelianos los autores de la historia eran los filósofos, más que los primeros poetas. Ciertamente, para los hegelianos los poetas simplemente se interponían ahora en el camino del proceso histórico. En este patrimonio cultural nació Gramsci.

Aunque también nació en otro patrimonio: Hegel no sobrevivió intacto en Italia, pues tan pronto había llegado, fue "viquianizado". Aun sus seguidores más entusiastas pronto se dieron cuenta de que el hegelianismo, pese a todos sus beneficios en la lucha nacionalista, era un caballo de Troya; pues dentro del pensamiento hegeliano se encontraba el enemigo del inmanentismo viquiano que trascendía la *Weltgeist*. La historia, para los hegelianos, no era obra del hombre, sino obra de Dios; esta concepción contrastaba fuertemente con el mensaje de Vico según el cual el "mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres". Esto era una hegemonía de una clase diferente, no de hombres conscientes sobre hombres inconscientes —pues ni aun los filósofos eran plenamente conscientes para Hegel— sino de Dios y el absoluto sobre la totalidad de hombres inconscientes. Aquí la primacía del hombre y la responsabilidad no se confirmaban, antes bien, se negaban, y la visión trascendental de Hegel fue puesta en tela de juicio tiempo antes de que Croce la satirizara.[24] "Estoy harto del absoluto, la ontología y el a priori", escribió Francesco De Sanctis. "Hegel me ha hecho mucho bien, pero también mucho daño. Han pasado muchos años desde que lo leí."[25]

Este inmanentismo, este rechazo de toda trascendencia, constituye el meollo de la filosofía italiana y la herencia viquiana. Otros aspectos de Vico podrán alterarse o aun invertirse, como hizo Cuoco con el valor asignado a la "razón" comparado con el del sentido común, pero el inmanentismo y el empuje antropológico permanecen. El hombre había creado este mundo civil, y era suyo para rehacerlo.

En ningún lado se insiste con más persistencia en este tema que en las

[23] Es también difícil pesar su impacto con precisión. El hegelianismo llegó a Italia no de Alemania, sino de Francia en la persona de Victor Cousin y en las traducciones de Augusto Vera. La traducción de Hegel no es tarea fácil (ver, por ejemplo, los comentarios de Guido Oldrini en *La cultura filosofica napoletana*, p. 397), y estas traducciones en particular han recibido una condena casi universal. (Ver Guido Oldrini "Introduzioni" a *Gli Hegeliani di Napoli: Augusto Vera e la corrente ortodozza* [Milán, 1964], y Benedetto Croce, "L'Enciclopedia di Hegel e i suoi traduttori" en *Anedotti di varia letteratura* [Bari: Laterza, 1954], 4:261-265.) Todo el problema se complica más por el hecho de que la policía y los censores consideraban (con razón) a los hegelianos como revolucionarios (antes de 1860), y sus persecuciones causaron que los escritos de los hegelianos se hiciesen más elípticos que lo normal. Ver, por ejemplo, los comentarios de Pier Vincenzo di Luca sobre la asombrosa alianza de los hegelianos y los mazzianos en Alessandro Casati, "Mazzini e gli hegeliani di Napoli", *La Critica*, 9 (1912): 78. Sobre la naturaleza revolucionaria de los primeros hegelianos ver Guiseppe Berti, "Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano", *Società*, 10 (1954): 406-430, 583-607, 764-791.

[24] En Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Bari: Laterza, 1907).

[25] Como lo citó Berti, p. 412.

obras del mentor de Gramsci, Benedetto Croce. La "dictadura" intelectual de Croce sobre Italia fue un caso de influencia individual asombroso, y la búsqueda de cualquier "hegemonía" equivalente significaría retroceder casi cien años a la dominación de la cultura alemana por Goethe. "Desde Goethe —escribió H. Stuart Hughes— ningún individuo por sí solo ha dominado de manera tan completa la cultura de uno de los principales países europeos."[26] A través de su periódico *La Crítica*, de su alianza con la influyente Prensa Laterza,[27] y por su asociación y liderazgo de toda una generación de intelectuales descontentos, Croce logró en menos de una década transformar la cultura de su país e imponerle una orientación filosófica idealista.[28] A finales del siglo, explica Croce en 1918, "el filósofo que gozaba de más fama y de más seguidores en Italia era Spencer (hoy día casi olvidado) y con él muchos otros positivistas y evolucionistas... Mis primeras afirmaciones críticas, por tanto, adquirieron forma de oposición a esa moda desorientada, momentánea e impetuosa".[29] La presencia de Croce pronto se sintió en todas las áreas de las humanidades y las ciencias sociales. Así, Attilio Momigliano señala en 1946, "el que examine el estado de los estudios de 1903 al presente y su desarrollo durante estos cuarenta años, verá que la filosofía, y particularmente la estética, la crítica literaria, la historia y la crítica histórica, la crítica de arte, la lingüística y la ley, han sentido la influencia de [Croce]".[30] Ninguno, ni Gramsci, fue inmune a la influencia de Croce. "Yo y... muchos otros intelectuales de ese periodo", escribió Gramsci, "podría decirse por los primeros quince años del siglo, participamos por completo o en parte en la reforma moral e intelectual promovida en Italia por Benedetto Croce".[31]

Para Gramsci, el croceanismo fue el hegelianismo del siglo XX y cualquier avance del marxismo, por tanto, debía efectuarse dentro del marco croceano, tal como Marx había avanzado dentro del marco hegeliano. Gramsci escribió:

> Es necesario hacer a la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos [marxistas] hicieron a la concepción hegeliana. Ésta es la única posibilidad histórica que permitirá un renacimiento adecuado del marxismo... Para nosotros italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía croceana.[32]

Por tanto, el croceanismo no debía descartarse, sino destilarse de tal modo que sólo la esencia útil de su filosofía permaneciese. La ocupación de destilar la filosofía de Croce y fusionarla con la propia se llevaría el resto de la vida

[26] H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Nueva York: Random House, 1958), p. 201.
[27] Ver Edmund E. Jacobitti, "Hegemony Before Gramsci: The Case of Benedetto Croce", *Journal of Modern History*, 52 (marzo, 1980): 66-84.
[28] Eugenio Garin, *Intellettuali Italiani del xx secolo* (Roma: Editori Riuniti, 1974), p. 3.
[29] Croce, *Primi saggi*, 3a. ed. (Bari: Laterza, 1951), p. ix.
[30] Attilio Momigliano, "La critica", *La rassegna d'Italia*, 1 (febrero-marzo, 1946):235.
[31] Antonio Gramsci, *Lettere del carcere* (Turín: Einaudi, 1950), p. 132.
[32] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico, op. cit.*, pp. 236-237.

de Gramsci, y los críticos han quedado en vano preguntándose si el resultado de la mezcla fue Gramsci sazonado con Croce o Croce sazonado con Gramsci.[33] Esto no sorprende, pues las filosofías multifacéticas de Croce y Gramsci se entremezclan de varias maneras impredecibles y ninguna de las filosofías se presta a una exposición fácil o a una sinopsis. Para nuestros propósitos, sin embargo, basta tratar con un elemento del pensamiento de Croce que habría de tener un impacto decisivo en la teoría de la hegemonía de Gramsci, a saber, la antipatía croceana por la filosofía de la historia.

A medida que Croce presuntuosamente escudriñaba a lo largo de la extensa línea de sus "precursores", para descubrir "lo que estaba vivo y lo que estaba muerto" en sus primeras y malformadas ideas, invariablemente encontraba "muerta" cualquier semblanza de "filosofía de la historia", cualquier intento por imponer sobre la historia un curso abstracto y determinado. Para Croce toda la historia era historia humana y —particularmente para el joven Croce, quien influyó en Gramsci— ninguna barrera o límite impedían al hombre seguir cualquier curso que eligiese. Así, Croce subraya la responsabilidad humana absoluta en la historia y se lanza a navegar con optimismo por el mar ilimitado de Nietzsche. Rechazaba que el curso de navegación ya hubiese sido fijado por algún navegante mayor. Por tanto, cuando estudia a Hegel, por ejemplo, acepta el historicismo, pero rechaza esa "filosofía de la historia" que coloca al *logos* fuera del hombre y en el Espíritu del Mundo.[34] A pesar de que para Croce sólo el pasado podía ser objeto de conocimiento, ese pasado no aportaba nada al hombre acerca del viaje futuro. Para Croce, también, el buho de Minerva volaba sólo en el ocaso, pero su mensaje era sólo y siempre del pasado. Así, cuando Croce examinó aun a Vico, aceptó el supuesto de que "el hombre había creado este mundo civil" pero rechazó la idea del *corso e ricorso,* pues parecía implicar que cualquier cosa que el hombre intentase, la historia al final obligaría al hombre a tomar "el curso de las naciones".[35] Croce siguió la misma lógica cuando, por consejo de

[33] Un vistazo por cualquier revista marxista contemporánea revelará el lazo entre Croce y Gramsci, pero hay que saber, también, que Gramsci en general se ha convertido en una arma empleada por varias facciones dentro y fuera del Partido Comunista Italiano. Toda la historia es historia contemporánea, como decía Croce. Una buena introducción sobre cómo ha sido empleado Gramsci —salvo desde el punto de vista de los Bordighiani— es Rosa Alcara, *La formazione e i primi anni del Partito Comunista Italiano nella storiografia marxista* (Milán:1970). También es útil Gian Carlo Jocteau, *Leggere Gramsci* (Milán: Feltrinelli, 1975). Prevenido y prearmado, se puede proceder a *Studi gramsciani* (Roma: Editori Riuniti, 1958), *Politica e storia* en Gramsci I, II. (Roma: Editori Riuniti, 1977), así como algunos aciertos en otros textos sobre Gramsci, demasiado numerosos para mencionar.

[34] Croce, *Ciò che è vivo...*, pp. 132-135, por ejemplo.

[35] Ver todo *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. R. G. Collingwood (Nueva York, 1913), y *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 3a. ed. (Bari: Laterza, 1908), pp. 262-263. No fue suficiente, por supuesto, desechar simplemente los *corsi*, pues con esto se fue todo el concepto filogenético de las distintas "edades" en la historia humana. Para Croce, quien se propuso sobre todo conservar la autonomía del hombre, las características poéticas del hombre primitivo —todas las características del hombre, más bien— eran eternas y no sufrían una decadencia necesaria. Todas las edades y categorías eran, por tanto, eternas, de acuerdo con Croce.

Antonio Labriola, se abocó al estudio de Marx.[36] De acuerdo con Croce, el meollo del marxismo era la idea de la guerra de clases, y por ende llamó a Marx "el Maquiavelo del proletariado".[37] Y "Marx el economista, Marx el filósofo", la "filosofía de la historia" de Marx, eran para Croce solamente "fantasía de sueños y poesía".[38] Una revolución marxista debía llevarse a cabo por *hombres*, no por las fuerzas materiales de la historia. Esta idea tuvo un impacto extraordinario en el marxismo italiano y en Gramsci, pues no sólo ayudó a cortar el apoyo de los materialistas reformistas como Turati en el partido socialista,[39] sino que exaltó a aquellos, como Sorel, que deseaban hacer del socialismo un acto de voluntad, una cruzada religiosa de mártires fanáticos. Esto era precisamente lo que Croce pretendía: "Admiraba a Sorel; reconocía que el socialismo, si había de ser, debía ser ése, [el de Sorel] y ningún otro."[40]

En este contexto Gramsci desarrolló su concepto de hegemonía. A finales de la primera década del siglo XX la ecuación de Marx con un determinismo histórico rígido se había convertido en lugar común. Debido al extraordinario impacto de Croce en la cultura italiana, en el marxismo italiano en general,[41] y en Gramsci en particular, muchas personas, incluyendo a Gramsci, llegaron a sentir la necesidad de "humanizar" a Marx. En comentarios sobre el salto bolchevique de la fase burguesa del desarrollo histórico, con el cual pasaron directamente a la fase proletaria, Gramsci elogia a los bolcheviques por haber escapado del determinismo de hierro de *El capital* de Marx y por reinsertar la voluntad humana en la historia. Por tanto, llamó a la Revolución de Octubre "la revolución en contra de *El capital*". Los bolcheviques "no son 'marxistas', eso es todo; no han usado las obras del Maestro para compilar una doctrina rígida de declaraciones dogmáticas a no ser cuestionadas nunca".[42]

Ya fuese por razones filosóficas, tácticas o puramente "espirituales", Gramsci no podía abandonar a Marx por completo, y sin embargo, *en* Marx encontraba poco apoyo para su concepción del marxismo. Sin duda habría dado la bienvenida a otro Marx, le habría gustado descubrir, o haber contribuido a descubrir otro Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, pero no eran asequibles. Por tanto, tuvo que acudir a las tradiciones del idealismo alemán e italiano, al patrimonio legado por Vico, Cuoco, los hegelianos del *Risorgimento* y Croce para encontrar al verdadero Marx —el verdadero Marx que aun Marx había olvidado. El verdadero "pensamiento marxista... representa una continuación del idealismo alemán e italiano... el cual, en el caso de

[36] Los escritos de Croce sobre Marx se encuentran en *Materialismo storico ed economia marxistica*, en muchas ediciones. He utilizado aquí la edición publicada por Laterza en Bari, en 1968.

[37] *Ibid.*, pp. 103-104.

[38] Croce, "Due conversazioni", *Cultura e vita morale* (Bari: Laterza, 1955), p. 153.

[39] Edmund E. Jacobitti, "Labriola, Croce, and Italian Marxism" (1895-1910), *Journal of the History of Ideas*, 36 (abril-mayo, 1975): 297-318.

[40] Croce, "Due conversazioni", p. 157.

[41] Ver por ejemplo Giuseppe Petronio, "Problemi della cultura", en *Critica Sociale* I, comp. Mario Spinella, *et al.* (Milán, 1959), p. cxlv.

[42] Gramsci, *Scritti giovanili* (Turín: Einaudi, 1958), p. 150.

Marx, estaba contaminado de positivismo y de incrustaciones materialistas".[43] Era el año de 1917, no mucho había cambiado al respecto. Era el tiempo de *Los cuadernos de prisión*. En palabras de James Joll "[Gramsci] no parece nunca tener gran interés por las teorías puramente económicas de Marx. Lo que le interesaba, sobre todo, era el problema de las relaciones entre la estructura y la superestructura... Le interesaban los signos visibles del inminente cambio histórico y, sobre todo, el sistema de valores culturales y morales".[44] Con Gramsci el marxismo dio un paso más allá que en Marx, pues, en palabras suyas: "La fase más reciente del desarrollo [marxista] consiste precisamente en reivindicar el momento de la hegemonía, su carácter de esencial para la concepción del Estado, y en acrecentar la valoración del hecho cultural, de la actividad cultural, [y] de un frente cultural necesario junto con los frentes meramente económicos y políticos."[45] Igual que Vico, Gramsci descubrió que la sociedad civil se apoya en las modificaciones de la mente humana.

No obstante que ahora se manifieste un tipo de sucesión apostólica entre Vico y Gramsci, que con Lenin o sin él la doctrina del sentido común habría producido, después de Cuoco, el *Risorgimeto*, y especialmente Croce, la doctrina de la hegemonía, esto no debe opacar el hecho de que entre Vico y Gramsci hay una enorme diferencia. Difieren de manera evidente en el propósito de sus ideas.

Algunas obras tratan temas importantes de una manera estrecha, partidista y política, otras de manera periodística, otras semejan arenga en la plaza, mientras que otras parecen trascender el problema particular y elevarse a un nivel de discurso totalmente diferente. En el último caso, el discurso trata de un problema eterno o universal. Vico claramente cae en esta última categoría, pero Gramsci, sin embargo, de alguna manera, se salva. La totalidad de la obra de Gramsci, con todos sus análisis históricos, aun sus análisis cosmológicos, sus destellos y percepciones brillantes, permanece —como sin duda él deseaba— cual un tratado político, un instrumento de batalla en la guerra de clases. Esto no quiere decir que no existan en Gramsci ideas que trasciendan —o, al menos, susceptibles de trascender—[46] la lucha de clases. Ciertamente, la hegemonía es uno de esos conceptos que aun los partidarios de la lucha de clases pueden valorar.

Empero, los escritos de Vico son muy diferentes. Aun si se inclina uno por el caso extremo de considerar toda su obra como un ataque a algunas ideas del siglo XVIII, es obvio que las obras por sí solas trascienden esto y señalan, no sólo esporádicamente, toda una nueva base de entendimiento de la sociedad humana. Ciertamente, desde el periodo clásico de la antigua Grecia no se había hecho una declaración sobre el hombre tan heterodoxa —de acuer-

[43] *Idem.*

[44] James Joll, *Antonio Gramsci* (Nueva York: Penguin Books, 1978), p. 38.

[45] Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 233.

[46] Ver por ejemplo, Valentino Gerratana, "Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nel 'Quaderni del carcere' " en *Egemonia, stato, partito in Gramsci*, comp. Leonardo Paggi, Valentino Gerratana y Biagio De Giovanni (Roma: Editori Riuniti, 1977), pp. 37-53.

do con criterios contemporáneos— y sin embargo enteramente acorde al "sentido común", y hecha de tal manera que, aún hoy día, proporciona no sólo una alternativa viable al estudio científico del hombre, sino a los planteamientos adoptados por hegelianos y marxistas también.

Tal como Gramsci y Vico difieren en estilo y propósito de sus análisis, así también difieren, aun más obviamente en sus teorías de historia. Para Vico la historia es un *ad infinitum*, los ciclos sin fin repitiéndose a medida que un sentido común da paso a otro. Para Gramsci, sin embargo, la historia está atada a la visión hegeliana y marxista de un *progressus ad terminum*, y precisamente por el hecho de que el *terminum* es fijo, y que es fijo como un a priori sintético ético —más que como una conclusión inevitable y no particularmente atractiva del ciclo, como la veía Vico—, la teoría de la historia de Gramsci es inflexible y rígida. Para Vico todas las acciones de los hombres son permitidas y tienen explicación, porque todas surgen de las diversas costumbres y del sentido común en desarrollo. Gramsci, en cambio, debe imponer su hegemonía a expensas del sentido común. Por ello, Vico no tenía necesidad de un partido político maquiavélico —un "príncipe moderno" como Gramsci nombró a su partido—[47] pues Vico no aspiraba a crear un "nuevo orden". Para Gramsci, por otra parte, la responsabilidad primaria de un partido era precisamente la de crear el nuevo orden. "El príncipe moderno debe ser, y no puede evitar serlo, el promotor y organizador de una reforma moral e intelectual, lo cual significa preparar el terreno para un desarrollo mayor de la voluntad popular colectiva nacional."[48] Dada su concepción fija de un "debe ser" histórico, no podía ser de otro modo. Para Gramsci, por tanto, el partido se convertía en un tipo de escuela (*un partito come scuola*) y como tal se componía de instructores, "los conscientes" ("capitanes", "directores") y alumnos, los "inconscientes" (los "soldados", la "gente común") y a falta de un mejor término, los asistentes de enseñanza, o "los cuadros" (el lazo entre la "cabeza" y el "cuerpo" del movimiento). A pesar de que las masas pueden constituir el elemento más grande dentro del partido "son una fuerza, [sólo] mientras estén centralizadas, organizadas y disciplinadas; a falta de esta fuerza cohesiva, la masa estaría dispersa y sería anulada en una nube de polvo impotente". El liderazgo consciente del partido, en cambio, es la "fuerza cohesiva, centralizadora y disciplinante más alta", la cual, a pesar de ser minúscula númericamente en el partido, "da forma al partido más que el primer elemento". Éstos son los capitanes y son más valiosos porque "es más fácil dar forma a un partido que a un capitán".[49]

Esta concepción elitista, por supuesto, surgió del hecho de que para Gramsci el partido no era una organización de hombres voluntaria, con un interés común, sino un grupo de hombres que aún no sabía de su interés común y no sabría de éste hasta no ser educado. En pocas palabras, el hombre

[47] Gramsci, *Note sul Machiavelli*, p. 23.
[48] *Idem*.
[49] *Ibid.*, pp. 42-43.

"común" era un prisionero del sentido común y actuaba sin teoría.[50] Era tarea del partido remediar esto. "La filosofía de la práctica no aspira a dejar a los 'simples' con su filosofía primitiva del sentido común, sino a guiarlos a una concepción superior de la vida."[51]

"Guiarlos..." Es una idea ambigua, pues a pesar de que un pueblo sin liderazgo está refundido en el estado de naturaleza de Hobbes, un pueblo guiado debe siempre preocuparse del término del liderazgo y del comienzo del pastoreo; del momento en que los líderes de un pueblo pueden convertirse en sus amos. La vigilancia eterna parece ser el único, aunque muy incierto, remedio: la vigilancia eterna por parte de líderes y guiados. Para Gramsci, sin embargo, el tema era mucho menos resbaloso, pues en su opinión sólo los líderes eran conscientes. Cualquier esperanza de una población vigilante, cautelosa y recelosa de sus derechos, se anulaba con la presencia de un pueblo inconsciente. El éxito de los jesuitas, la Revolución de 1799, estos sucesos inolvidables, eran testimonio de la inocencia de un pueblo, de la facilidad con la cual fueron seducidos y del fanatismo con el cual se adhirieron a su seductor. Dado el marcado contraste entre líderes y guiados, las elevadas responsabilidades de los conscientes para con los inconscientes eran obvias.

Lo que en particular preocupaba a Gramsci sobre el sentido común, era obviamente, su divergencia con la filosofía de la praxis; también encontró que el sentido común "no es una sola concepción, idéntica en tiempo y espacio [sino] el *'folklore'* de la filosofía y como el *folklore* se presenta en formas innumerables".[52] El sentido común, la costumbre y la tradición varían de acuerdo con el tiempo y el espacio y automáticamente se excluyen del reino de *verum*. Para Gramsci, de hecho, el sentido común oscurece la verdad y engaña al hombre en busca de sabiduría. La búsqueda de la verdad debe desafiar al sentido común, tal como Newton desafió el sentido común de sus compañeros al encontrar la causa del movimiento de los planetas. ¿No deben los científicos sociales hacer lo mismo? Dicho brevemente, a diferencia de Vico, Gramsci no concebía al sentido común como algo que debía ser explicado y confirmado en una teoría universal, sino como una teoría contraria, contraria a la razón. Para Gramsci, la razón no se confirmaba en el sentido común de los hombres, antes bien, la desafiaba.

En Vico se encuentra, o aparentemente se encuentra, una versión muy distinta. Por desgracia, es necesario conservar el término "aparentemente" en la frase anterior, pues, aunque Vico ha sido utilizado para justificar todo desde los jacobinos a De Maistre, el propio Vico únicamente nos dejó instrucciones políticas muy vagas. Sin embargo, algo se puede decir sobre las implicaciones del concepto de sentido común como determinante de la historia, y esto lo distingue de la hegemonía. Como observamos al principio, Vico, igual que Gramsci, previó una era en la cual la teoría y la práctica coincidirían —a saber, la era anterior a la especulación abstracta y el presente (y

[50] Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 13.
[51] Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* (Roma: Editori Riuniti, 1971), p. 18.
[52] Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 6.

resultado) Temor y Temblor como Kierkegaard lo llamó. Se trata de la era anterior a aquella en que el sentido común cayera en desprestigio; por tanto, si es que existe una política en Vico, ésta ha de encontrarse en el mundo prerracionalista. Obviamente, no se ha de encontrar como resultado de la reflexión abstracta, pues, como dice Vico, el sentido común es pensamiento "sin reflexión". Entonces, una política similar a la de Vico, parece encontrarse en las ideas de Edmund Burke, cuyo respeto por la ley común era tan profundo como el respeto de Vico por el sentido común. Así, cuando Burke "reflexionaba" sobre la Revolución Francesa y su propia tradición de ley común que había producido la Carta Magna y la Declaración de Derechos, observó que los beneficios de tales frenos a la autoridad eran "los felices efectos de seguir a la naturaleza, que es la sabiduría *sin reflexión* por encima de la sabiduría". Burke hizo notar que la historia no puede abandonarse mientras "la raza humana, la totalidad, la constancia inmutable" se mueva por "el variado temor perpetuo del deterioro, de la caída, de la renovación y de la progresión". Por tanto, Burke aconsejaba a los hombres evitar "las falibles y débiles maquinaciones de nuestra razón" y considerar "nuestras libertades como una herencia... Mediante esto nuestras libertades se convierten en noble libertad... Todos sus estudiosos no son capaces de producir nada más apropiado para preservar una libertad racional y humana que el camino que hemos seguido, quienes han *elegido* a la naturaleza por encima de nuestras especulaciones, a nuestro pecho antes que nuestras invenciones".[53]

En la "sabiduría sin reflexión" y los conceptos de "sentido común" y "ley común" de Vico y Burke, por tanto, podemos encontrar un tipo de "práctica de la ciencia nueva"[54] para que la aborrecida abstracción jacobina, así como los intentos revolucionarios salgan de la historia. Ambos pensadores se basan en la creencia de que bajo el sentido común y la ley común de los hombres no se encuentra una "ley natural", un "objetivo", o una "estructura", sino sólo caos y el dictador. Ambos ridiculizaron cualquier ecuación de razón y física y, al eludir la tardía preocupación marxiana con la unión de la teoría y la práctica, manifestaron claramente que sólo eludiendo a la razón abstracta podía sobrevivir una sociedad en armonía. No sorprende hallar esta precaución en hombres que suponen que la sociedad se mantiene unida por algo tan frágil como el sentido común, el cual conlleva a una práctica muy diferente de la práctica gramsciana.

Para Gramsci el mundo ha de enmendarse cuando la práctica se conforme a la teoría, cuando la práctica de los inconscientes esté en conformidad con la teoría marxista. Se trata de una respuesta jacobina, pese a que rechaza la concepción estática de ley natural del siglo XVIII. Un futuro en el cual las leyes del hombre se conformen con las leyes de la naturaleza, como resultado de la li-

[53] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Nueva York: Everyman's Library, 1971), pp. 31-32.

[54] Giambattista Vico, *Practic of the New Science*, trad. T. G. Bergin y M. H. Fisch, en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, comps. G. Tagliacozzo y D. P. Verene (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 451-454.

beración del hombre de los prejuicios inculcados por una sociedad feudal y artificial, era la visión jacobina. Un futuro en el cual las leyes del hombre se conformen con las leyes de la historia, como resultado de la liberación del hombre de la hegemonía de la burguesía, era la visión de Gramsci. Ambas concepciones implican la liberación del hombre de sí mismo y la conformación de la práctica con una visión de teoría.

En Vico, en cambio, no encontraríamos la práctica hecha para ajustarse a la teoría, sino la teoría para la práctica. Esto es válido aun para el descubrimiento viquiano del concepto de *corsi e ricorsi*, que se dio como *resultado* de sus observaciones de la práctica. Válido también, para su concepto de sociedad prerracionalista, en donde el sentido común —la unión obvia de la teoría y la práctica— es la única base de la sociedad. Por tanto, en lugar de que la práctica se conforme con la teoría abstracta, Vico nos exhorta a conformar la teoría con la práctica, a hacer que la ley se conforme no con la ley natural imaginada por el vidente y hecha por mandato, sino con la ley común elaborada por el hombre en la práctica.

Alain Pons ha sostenido que Vico nos regresa a una edad de príncipes y de una élite prudente de consejeros y creadores de decisiones.[55] Si esto es cierto, esta élite es de otra clase que la prevista por Gramsci, dado que tiene una base amplia y popular, una base que se dará en Gramsci sólo después de que se complete la hegemonía del partido. En Vico tenemos ya una base amplia y común, dado que la ley se apoya en la ley común, el sentido común de la gente —la gente como es en efecto y no como debe ser. Los gobernantes en este caso no serían más que costumbre y tradición personificada, los heroicos y poéticos innovadores que se hallan dentro de la providencia terrenal, antes que sin ella, que no son enemigos del sentido común, sino la expresión misma de éste. Sabemos que son innovadores, pues son "poetas", que, como dice Vico, en griego se denominan "creadores". Sabemos también que son innovadores por la historia, pues sólo así habría podido cambiar el sentido común y llevarse a cabo el evidente desarrollo del hombre a lo largo de la historia.

[55] Alain Pons, "Prudence and Providence: The 'Practica della Scienza Nuova' and the Problem of Theory and Practice in Vico", en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, p. 448.

VICO Y MARX A LA LUZ DE NIETZSCHE

ALLAN MEGILL

AL TRATAR de descubrir las conexiones ocultas entre dos pensadores tan diferentes como Vico y Marx —pensadores, además, que escribieron en épocas muy diferentes y que responden a problemas muy distintos— inevitablemente se encuentra uno retrocediendo en busca de alguna perspectiva, ni viquiana ni marxista, a la luz de la cual pueda elucidarse su importancia para nosotros, que vivimos ya en otro periodo histórico y que enfrentamos otros problemas. Podríamos, por supuesto, intentar una comparación directa entre estas dos figuras imponentes —como si fuese un diálogo de muertos llevado a cabo con nuestra asistencia necesaria (dado que Vico no pudo comentar sobre Marx, y que Marx, como es sabido, no estuvo directamente influido por Vico, nunca tuvo ocasión de abordar seriamente su pensamiento, y sólo lo mencionó una vez en su obra publicada).[1] Sin embargo, en el presente ensayo propongo un plan de acción muy diferente. Propongo estudiar a Vico y Marx a la luz de una tendencia reciente de compararlos (ilegítimamente, me parece) con Nietzsche. Esta "nietzcheanización" de Vico y Marx está estrechamente conectada con una amplia, aunque aún sumamente rudimentaria e indefinida, tendencia del pensamiento contemporáneo, cuyo rasgo dominante es su predilección por centrarse en sus empresas analíticas, en "el discurso", a diferencia de la supuesta realidad aludida por ese discurso. Muchas etiquetas, entre ellas, "posmodernismo", "estructuralismo" y "postestructuralismo", han sido extensamente empleadas como nombres para designar subcorrientes dentro de esta corriente más amplia, conocidas para los lectores familiarizados con las tendencias más nuevas en la crítica literaria orientadas al discurso. Estas etiquetas confunden, pues sugieren algo más ideosincrático y limitado de lo que yo pretendo aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, permanecen útiles y, aun indispensables, pues dentro de los territorios que designan los temas se plantean de una manera mucho más radical y, en consecuencia, mucho más clara que en cualquier otra parte. Esto es particularmente cierto del postestructuralismo, cuyos representantes principales, Mi-

[1] Ver Eugene Kamenka, "Vico and Marxism", en *Giambattista Vico: An International Symposium*, comps., Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1919), pp. 137-143. La única referencia de Marx sobre Vico en una obra publicada aparece en la cuarta nota de pie de página del capítulo 15 del primer volumen de *El capital*, en donde Marx se refiere aprobatoriamente a la creencia de Vico de que la historia humana difiere de la historia natural en que la primera es hecha por los hombres; ver Karl Marx, *El capital*, vol. I, trad. al inglés de Ben Fowkes (Nueva York: Vintage Books, 1977), p. 493. La única otra referencia a Vico en toda la producción marxiana aparece en cartas a Engels y a Lassalle, ambas escritas el 28 de abril de 1862.

chel Foucault y Jacques Derrida, si bien de forma exagerada, plantean cuestiones importantes concernientes a la naturaleza de la ciencia y al trabajo erudito en general. En tanto representantes de la escena intelectual de *avant-garde* francesa, notoria por su labilidad, los postestructuralistas son extensamente considerados como fuera del margen de la discusión erudita legítima. Sin embargo, pese a todo lo que se sospecha de ellos, sus reflexiones convergen con las opiniones (reconocidamente mucho menos apocalípticas) de figuras angloamericanas tales como Thomas S. Kuhn y Paul Feyerabend[2] y con muchas otras opiniones en campos tan variados como la historia de las ideas, la teoría política, la filosofía y la crítica literaria.

Un examen profundo del postestructuralismo me alejaría mucho de la preocupación del presente ensayo por la interpretación contemporánea de Vico y Marx, al menos señalaré las referencias decisivas que subyacen en la perspectiva postestructuralista. Una de estas referencias es Heidegger, a quien dejaré fuera de consideración aquí, salvo para señalar que el Heidegger en cuestión no es tanto la figura "existencialista" que influyó tanto en Sartre y en su generación, como el Heidegger "tardío", el autor de obras tales como El origen de la obra de arte y Carta sobre humanismo. En cuanto a Nietzsche, la figura a la cual acuden estos autores contemporáneos, no es el Nietzsche desmitificador crítico, continuador de la tradición de Voltaire y el Iluminismo, que Walter Kaufmann retrata en su *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*,[3] sino un Nietzsche muy distinto, como sugiere su aserción en *El nacimiento de la tragedia* de que "sólo como un *fenómeno estético se justifican* eternamente la existencia y el mundo" y el fragmento en *Nachlass* en el cual caracteriza "al mundo" como "una obra de arte que se da a luz a sí misma".[4] Este Nietzsche no concibe el mundo como una realidad fija y sólida, sino como algo creado, de una manera cuasi estética, por el observador mismo. Sin duda, Nietzsche expone tal visión "esteticista" de modo muy tentativo, pero sus implicaciones y dificultades no están en absoluto exploradas. En el Heidegger tardío, sin embargo, la noción de potencial autocreativo de "arte" se hace absolutamente decisiva; esta noción sustenta, por ejemplo, su afirmación en "El origen de la obra de arte" de que "ser una obra (*Werk*), significa crear un mundo".[5] Y en Foucault y Derrida, que trabajan bajo el doble impacto de estos predecesores, la perspectiva "esteticista" es poco menos que programática.

[2] Ver Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), y Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (Londres: New Left Books, 1975). John Sturrock, comp., *Structuralism and Science: From Lévi-Strauss to Derrida* (Londres: Oxford University Press, 1979), proporciona una lúcida introducción al postestructuralismo y al contexto intelectual del cual emergió.

[3] Cuarta edición. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974).

[4] Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Preface , §5; sec.5; sec. 24; en Nietzsche, *The Birth of Tragedy* y *The Case of Wagner*, trad. de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Books, 1967), pp. 22, 52, 141; Nietzsche, *The Will to Power*, comps. Walter Kaufmann, trad. Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (Nueva York: Vintage Books, 1968), § 796, p. 419.

[5] Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", en M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trad. Albert Hofstadter (Nueva York: Harper & Row, 1971), p. 44.

Cuando el Derrida partidario del absurdo declara que "no hay nada fuera del texto [*il n'y a pas de hors-texte*]" y cuando el cuasi radical Foucault declara que "de ahí en adelante y a través de la mediación de la locura, el mundo se convierte en culpable (por primera vez en el mundo occidental) en relación con la obra [*oeuvre*]; el mundo es ahora acusado por la obra, obligado a ordenarse a sí mismo de acuerdo con el lenguaje de ésta, obligado a llevar a cabo una labor de reconocimiento, de reparación..."[6] están actuando de acuerdo con esta perspectiva. En caso de que todo esto suene tremendamente ajeno a cualquier concepción dentro del contexto angloamericano, déjeseme señalar que T. S. Kuhn apunta justamente hacia tal perspectiva cuando en *The Structure of Scientific Revolutions* afirma que "al examinar el registro de investigación pasada con la ventaja de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede caer en la tentación de proclamar que cuando los paradigmas cambian, el propio mundo cambia con ellos".[7]

Ahora regresamos a Marx y Vico. Se ha dado una tendencia notoria entre escritores influidos por la corriente posmodernista en el pensamiento contemporáneo y la crítica, a comparar a ambos pensadores con el Nietzsche "esteticista" y, de manera más general, con la noción de realidad en tanto creación del observador. El intento más conciso que sugiere tal interpretación de Marx se encuentra en un ensayo de Michel Foucault de 1964, "Nietzsche, Freud, Marx". Aquí Foucault pretende tratar con las "técnicas de interpretación" de estos tres escritores, quienes, alega, han "fundado de nuevo la posibilidad de una hermeneútica".[8] Dejaré a Freud fuera de esta consideración y me concentraré en la explicación de Foucault, de Marx y Nietzsche. Es evidente que a los ojos de Foucault, Nietzsche es la figura clave en el surgimiento de esta "nueva posibilidad de interpretación";[9] ciertamente, con su ma- característica de dramatizar declara, en *El orden de las cosas* (1966), que Nietzsche "marca el umbral más allá del cual la filosofía contemporánea puede comenzar a pensar otra vez".[10] De acuerdo con Foucault, en Nietzsche se encuentra una crítica de lo que a consideración del primero, es una concepción de interpretación pasada de moda —según la cual la interpretación sondea las profundidades de la "mera apariencia" para llegar, finalmente, a la realidad verdadera y sólida de las cosas. En contra de esta visión en profundidad como "interioridad", Nietzsche, de acuerdo con Foucault, articula una visión en profundidad como "exterioridad", en la cual la profundidad se concibe como "un secreto absolutamente superficial", más que como una realidad oculta

[6] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 158, 163; Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Trad. Richard Howard (Nueva York: Vintage Books, 1967), p. 288 (traducción ligeramente alterada).

[7] Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, p. 111.

[8] Foucault, "Nietzsche, Marx, Freud", en *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont Philosophie, n. 6 (París: Minuit, 1967), pp. 183, 185.

[9] *Ibid.*, p. 185.

[10] Foucault, *The Order of Things*, trad. anón. (Nueva York: Vintage Books, 1973), p. 342.

que se hace visible. Mientras que anteriormente el proceso de interpretación llegaba a su fin una vez que había llegado a la base de la realidad, ahora el proceso se hace infinito en su desenvolvimiento, se vuelve cuestión de revelar la máscara detrás de la máscara, en donde cada máscara oculta una realidad más, que a su vez resulta ser otra máscara y no una realidad.[11]

Hay mucho que puede decirse en defensa de la concepción nietzscheana que Foucault sugiere, pero no nos corresponde aquí hacer esa defensa. Baste decir, en mi opinión, que Foucault se percata de un importante ramal en el pensamiento de Nietzsche. Pero, ¿y Marx? Foucault admite que su tratamiento de Marx es muy sumario y que la noción de una "infinidad de interpretación" puede aplicarse en menor grado que a Nietzsche, a Marx.[12] Sugiere que la economía política de Marx no se ocupa de las relaciones de producción *en tanto hecho*, sino antes bien, de ciertas interpretaciones de la vida económica que, en tanto interpretaciones, deben ser destruidas; sugiere, también, que en *El dieciocho brumario* Marx "nunca presenta su interpretación como la interpretación final. Él bien sabe, y lo dice, que se podría interpretar a un nivel más profundo, o a un nivel más general, y que no existe ninguna explicación que llegue a la base sólida [*soit au ras du sol*]".[13] Pero Foucault no hace ningún análisis de Marx; en particular no confronta (pese a reconocerlas) las dificultades presentadas por la distinción marxiana entre base y superestructura, lo cual, aun a nivel puramente metafórico, parece un rechazo explícito de la noción de interpretación como infinita. Es bien claro que Foucault no se interesa en llevar a cabo análisis y exégesis textuales "fieles"; su verdadero interés es explotar textos del pasado para utilizarlos en la polémica contemporánea. Como dijo en una entrevista, "la única señal de gratitud que se puede dar a un pensamiento como el de Nietzsche, es precisamente *emplearlo*, deformarlo, hacerlo crujir y gritar. Consecuentemente, no tiene ninguna importancia cuando el crítico señala si uno es, o no es fiel".[14] Y, desde la perspectiva de interpretación que Foucault adopta, es evidente que tal concepción se sigue, ya que si no hay base sólida, si no hay realidad final, entonces el texto tampoco tiene un significado fundamental y lógicamente puede contemplarse sólo como la máscara de una máscara.

Por lo tanto, no debemos esperar que Foucault y otros autores posnietzscheanos defiendan, sustentándolas, sus interpretaciones de Marx y Vico. Lo que ocurre, más bien, es que tales intérpretes ignoran una serie de cuestiones y preocupaciones que tradicionalmente, y con razón, creo yo, han sido consideradas de importancia decisiva, y concentran su atención, al contrario, en textos viquianos y marxianos a modo de "prácticas discursivas" o "estrategias retóricas". El ejemplo clásico de ello, en lo que concierne a Marx, es *Para leer El capital* de Louis Althusser (publicado por primera vez en 1965).[15]

[11] Foucault, "Nietzsche, Marx, Freud", pp. 185-189.
[12] *Ibid.*, pp. 195, 188.
[13] *Ibid.*, pp. 189-191, 195.
[14] Foucault, "Les Jeux du Pouvoir" (entrevista de 1975 con J. J. Brochier), en *Politiques de la philosophie*, ed. Dominique Griosoni (París: Grasset, 1976), p. 174.
[15] Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, trad. Ben Brewster (Londres: New Left Books, 1970).

Para leer El capital se mantiene como estudio interesante de cómo al interpretar una obra se puede evitar confrontar cualquiera de las cuestiones importantes que plantea la obra. Como lo indica el título, Althusser se centra de manera definitiva en la "interpretación" de *El capital*, más que en los argumentos y análisis que la obra expone. Ciertamente, de manera explícita evita todo cuestionamiento de orden económico, histórico o lógico de la obra; en sus propias palabras,

> leer *El capital* como se lo habrán propuesto economistas, preguntándose por el contenido económico y el valor de sus análisis y esquemas, y por ende comparando su discurso con un objeto ya definido fuera de éste, sin cuestionar el objeto mismo. Leer *El capital* como los historiadores se habrán propuesto leerlo, preguntándose por la relación entre sus análisis históricos y un objeto histórico ya definido fuera de éstos, sin cuestionar el objeto mismo. Leer *El capital* como un lógico habrá querido hacerlo, preguntando por sus métodos de exposición y prueba, pero en abstracto, de nuevo sin cuestionar el objeto al cual se relacionan los métodos de este discurso.

En cambio, dice Althusser, "nosotros leemos *El capital* como filósofos y por tanto hicimos una pregunta diferente... preguntamos por su *relación con su objeto*..." Tal lectura, de acuerdo con Althusser, realmente interroga por "el objeto"; ciertamente el autor sugiere que desde esta perspectiva *El capital* constituye "una verdadera mutación epistemológica de su objeto", y una mutación, también, de las nociones de teoría y método.[16]

Desde un punto de vista negativo, el rechazo de Althusser al análisis económico, histórico y lógico de *El capital* puede considerarse como una manera de evadir cómodamente el sinnúmero de dificultades que confronta, o al menos debe confrontar, cualquiera que pretenda mantener una postura ortodoxa marxista rígida —y el cometido con tal ortodoxia sin duda ha sido un *leitmotiv* en la carrera de Althusser (no es casual que se refiera a *El capital* como "el Libro" y no como "el libro", y es evidente que toma muy en serio la capitalización). Empero, aquí me interesa antes bien, el aspecto positivo de la estrategia de Althusser, ya que al igual que Nietzsche (al menos en su modo "esteticista"), como posteriormente Heidegger, y Foucault (cuya influencia en *Para leer El capital* reconoce afectuosamente), Althusser desea atribuir al lenguaje, específicamente a esa pieza de lenguaje que conocemos como *El capital*, una importancia fundadora, mítica.[17] Para contemplar *El capital* de esta manera es necesario dejar de contemplarlo como algo que señala un re-

[16] *Ibid.*, pp. 14-15.

[17] Ver, por ejemplo, la sorprendente evaluación de *Así hablaba Zaratrustra*, que adelanta Nietzsche en *Ecce Homo*, una evaluación que sólo puede reconocerse, me parece, asumiendo que Nietzsche considerase a *Así hablaba Zaratustra* como "una obra de arte" en el sentido heideggeriano, de alguna manera dando ser a la realidad que describe (Nietzsche, *Ecce Homo*, "Thus Spoke Zarathustra" en *On the Genealogy of Morals* y *Ecce Homo* trad. Walter Kaufmann [Nueva York: Vintage Books, 1969], pp. 295-309). Respecto al endeudamiento de Althusser con Foucault, ver *Reading Capital*, esp. pp. 45, 103.

ferente o una serie de referentes sin duda presentes "ahí" en el mundo fuera del libro; antes bien, es necesario contemplarlo como una "obra de arte" en el sentido heideggeriano, algo que, lejos de representar meramente el mundo, como Orfeo, lo crea. De ahí que no esté sujeto a las formas comunes de análisis lógicos e históricos, y que le haya sido acordado el privilegio de apreciar de una "lectura" —que por sí misma, en lo que concierne al "lector", ofrece la misma libertad de interpretación que reclamamos para nosotros cuando nos detenemos, como observadores estéticos, ante una obra de arte en el sentido *convencional*. La postura "estética" particular de Althusser es la de un revolucionario marxista ortodoxo que aspira a concluir lo que Marx comenzó. La actividad revolucionaria, en este caso, consiste en la presentación de discursos —de redes de interpretación— diseñadas para hacer posible la realidad que en la superficie el texto pretende sólo representar. Ya no más, entonces, que el Marx de *El capital* es sólo un teórico; por el contrario, por el solo hecho de escribir el Libro, ha puesto en marcha el movimiento mediante el cual el Libro mismo se realizará.

Por lo pronto aquí dejamos a Marx. En el campo de la interpretación de Vico, paralela a la interpretación del Marx de Althusser, se encuentra el tratado de Vico de Edward Said en su *Beginnings: Intention and Method*.[18] (No sorprende que Said también reconozca haber sido influido por la obra de Foucault.) Sin duda existen diferencias importantes entre la interpretación de Marx por Althusser y la interpretación de Vico por Said. Es muy significativo el hecho de que Althusser en repetidas ocasiones insista en que Marx, al menos el Marx post-1845, estaba comprometido en una empresa genuinamente científica, y no guarda en secreto su creencia de que esa empresa debe llevarse a su terminación de manera directa e inmediata. Por otra parte, Said no hace aseveraciones comparables respecto a Vico. Lo que Said sostiene, sin embargo, es que Vico tenía una percepción notablemente persuasiva del poder del lenguaje para crear realidad —una penetración que anticipa la de Nietzsche y sus sucesores. En consecuencia, a pesar de haber escrito hace más de dos siglos, Vico puede considerarse justamente como "el pensador moderno prototipo".[19] En la interpretación de Said, Vico "considera las palabras como su tema": "Cada palabra trae —en verdad es— un sistema de relaciones con otras palabras; *Ciencia nueva*, en gran parte, es un despliegue virtuoso, aunque no siempre preciso, de explicaciones etimológicas y correlativas."[20] Bajo esta abundancia interpretativa, Said percibe algo que de hecho es esencial a la corriente cuasi-radical del posmodernismo, a saber, una devaluación del "significado" y un consecuente énfasis en el "significante" llevados a cabo con la intención de destruir cómodas suposiciones sobre la transparencia de la representación y sobre la neutralidad del lenguaje que empleamos. Said liga este aspecto del proyecto de Vico con la conocida distinción viquiana entre historia "hebrea" y "gentil": la historia del pueblo es-

[18] Nueva York: Basic Books, 1975.
[19] *Ibid.*, p. 349.
[20] *Ibid.*, pp. 351, 352.

cogido por Dios, de acuerdo con Vico, es de un tipo diferente a la historia de los gentiles, y rigurosamente excluye la primera del ámbito de la *Ciencia nueva*, que, así, se ocupa sólo de la historia gentil. Según la interpretación de Said, mientras que la historia de los hebreos se caracteriza por la presencia de Dios, la historia gentil se caracteriza por la ausencia de Dios —es decir, se caracteriza por la ausencia del significado "orignal" o "trascendental", para emplear la terminología de Foucault y Derrida. Y, dado que el significado (más apropiado el referente)[21] está muerto, ya en Vico todo se permite (interpretativamente); como dice Said, "con el desprestigio de la representación mimética, una obra entra al campo de la historia gentil... en donde extraordinarias posibilidades de variedad y diversidad se le ofrecen pero de donde no será referida dócilmente de vuelta a una idea que se sostiene por encima de ésta y la explica".[22] Por tanto, la empresa "filológica" de Vico anticipa la discusión abierta por Nietzsche y continuada por sus sucesores, de tal manera que, en palabras de Said, *Ciencia nueva* "proféticamente sugiere términos para comprender una polémica muy moderna".[23]

Cada uno a su manera, Althusser a Marx y Said a Vico, los consideran como figuras intelectuales ejemplares. Althusser considera a Marx ejemplar porque es "científico" (aunque la ciencia de Althusser resulta ser algo que crea a su propio objeto y por ende, más bien, cobra el carácter de mito), en tanto que Said considera a Vico ejemplar por su transparente exuberancia interpretativa (*Ciencia nueva*, párr. 1009),[24] la cual considera que proporciona un modelo para lo que él entiende por la capacidad *productiva* del lenguaje, es decir, su capacidad de renovar, revolucionar y trastornar los hábitos ideológicos que ayudan a mantenernos funcionando en el orden existente (cuyo carácter inicuo asume Said). No niego que Vico y Marx, cada uno a *su* manera, sean ejemplares, pero aquí se les está considerando así, precisamente por motivos equivocados. Se les adapta para que encajen en una corriente que bien puede estar en camino a convertirse en la mentalidad dominante dentro de la vida intelectual occidental de fines de siglo XX. Pues me parece que la vida intelectual genuina que puede existir hoy día —la cual en gran medida ha sido destruida por las barreras del profesionalismo y el subprofesionalismo que muchos eruditos han creado para sí mismos— ha entrado en una fase irónica, lo que podríamos llamar una fase de "distancia".[25] Entre los que intentan romper las barreras de la especialización y la subespecialización y

[21] Foucault, Derrida y sus seguidores tienden a opacar la distinción entre lo "significado" (que constituye una mitad del binomio significado/significante que constituyen el signo) y el "referente" (a lo que esta pareja significadora se refiere).

[22] Said, *Beginnings*, pp. 11-12.

[23] *Ibid.*, p. 373.

[24] He utilizado la traducción de Bergin y Fisch: Giambattista Vico, *The New Science, Revised Translation of the third Edition (1744)*, trad. Thomas G. Bergin y Marx H. Fisch (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968).

[25] Ver especialmente John S. Nelson, "Ironic Politics: Critical Commitment in the Fourth Age" (Tesis doctoral, University of North Carolina en Chapel Hill, 1977), la cual, incidentalmente, hace un uso extensivo de Vico. El término "fase de 'distancia' " es mío, no de Nelson.

que, por ende, se ven confrontados por cuestiones de valor genuinamente *teorético* (a diferencia de los que trabajan por entero dentro de los paradigmas eruditos existentes), ha surgido ampliamente el sentimiento de que no se puede llegar a términos con el mundo de la realidad porque, de hecho, no *existe* ese mundo, sino que es sólo una variedad de lenguajes que han creado la ilusión de que existe. Obviamente, en el nivel más profundo esto sólo es la ironía que subyace e impulsa el lado "esteticista" de Nietzsche, con su noción de la realidad en tanto máscara que oculta otra máscara y así, *ad infinitum*; lo cual es importante también para Foucault y Derrida (Heidegger es un caso un poco distinto).

Empero, estos pensadores son "extremistas", figuras de *avant-garde*, y es muy fácil hacer a un lado su importancia. Ciertamente, en la esfera angloamericana es más importante el tipo de ironía que se deriva de T. S. Kuhn, por ejemplo, *Structure of Scientific Revolutions*, de Kuhn, es una obra compleja, en algunos aspectos, aun confusa, y no sorprende en absoluto que pueda usarse en apoyo a perspectivas de la empresa científica opuestas radicalmente unas con otras.[26] Por otra parte, cuando la noción kuhniana de paradigma y la noción relacionada de comunidad científica se aplican a las ciencias sociales y a las humanidades, Kuhn puede contemplarse como apoyo de un profesionalismo estrecho (pero en cierto sentido muy productivo).[27] Tal extrapolación de Kuhn (que, me apresuro a señalar, Kuhn no aprueba)[28] conduce a la dirección opuesta de la ironía: conduce, antes bien, a una confianza suprema en la solidez del hecho establecido científicamente y en la validez de los resultados interpretativos de ahí derivados. Pero hay otro aspecto altamente subversivo en Kuhn, que en parte ya hemos vislumbrado, es el aspecto que quiere insistir en que "hecho" —la "realidad" misma— es algo que el observador científico *inventa* en el curso de la construcción de sus esquemas intelectuales ("paradigmas") mediante los cuales pretende comprender la

[26] En sus "Reflections on My Critics", Kuhn llega al grado de postular la existencia de dos Thomas Kuhns con Kuhn 2 ocasionalmente haciendo comentarios que arruinan la posición trazada por Kuhn1. Ver Imre Lakatos y Alan Musgrave, comps., *Criticism and the Growth of Knowledge* (Londres: Cambridge University Press, 1970), p. 231. Sobre la confusión que va desde *The Structure of Scientific Revolutions* ver, en el mismo volumen, Margaret Masterson, "The Nature of a Paradigm"; Masterson identifica no menos de veintidós diferentes empleos del término "paradigma" en el libro de Kuhn. Como indica Kuhn (p. 234), coincide en mucho con el juicio de Masterson en este respecto.

[27] Observo que en mi disciplina, la historia, estas nociones han recibido una amplia, aunque informal, aceptación. Esto no sorprende, ya que se acercan mucho a la vieja tendencia de considerar a la historia como un "oficio" erudito, aunque le añaden a esas viejas nociones un nuevo sentido de propósito y prestigio científico.

[28] De hecho Kuhn pretende que la noción de paradigma *diferencie* a los científicos naturales de los científicos sociales, humanistas y artistas. De acuerdo con Kuhn, los científicos naturales dirigen su investigación sólo a los especialistas científicos colegas, mientras que los científicos sociales, los humanistas y los artistas buscan una audiencia lega. Kuhn atribuye esta diferencia al (supuesto) hecho de que los científicos naturales operan dentro de pequeñas comunidades científicas bien aisladas, cada una de las cuales está atada por cometido a un paradigma común, mientras que esas ciencias naturales externas no operan dentro de tal contexto. Ver *Structure of Scientific Revolutions*, pp. 164 y 174*ss*.

realidad. Pero si, como Kuhn tan tentativamente sugiere, el "mundo mismo" cambia cuando los paradigmas cambian, entonces surge una pregunta importante: ¿Qué ocurre cuando existe conflicto entre dos planteamientos opuestos?

Dado que el propio Kuhn limita la noción de paradigma a las ciencias naturales, en donde encuentra que el estado "normal" de las cosas es cuando un solo paradigma es dominante, puede aprisionar el problema de un conflicto entre paradigmas en periodos "revolucionarios" breves y anormales durante los cuales una ciencia dada hace un cambio gestalt a un nuevo paradigma.

Por lo tanto, Kuhn no se ve obligado de ningún modo a tratar el problema de un conflicto *continuo* entre planteamiento. Supongamos, sin embargo, que se intenta aplicar la noción de paradigma a las ciencias sociales, cuyos practicantes, como reconoce Kuhn, habitualmente no se alinean en un solo consenso. ¿Cómo procedería entonces el conflicto entre planteamientos opuestos? La respuesta, creo, es obvia: dado el rechazo de la noción de que "hecho" y "mundo" existen de manera independiente del "paradigma", el conflicto tomará forma de batalla entre retóricas opuestas. En un sentido esta batalla será *irónica*, pues sus participantes, conscientes de sus propias limitaciones epistemológicas Kuhnianas, reconocerán que, lo que sea que sostengan en el calor de la discusión, el planteamiento que proponen no corresponde más a una realidad objetiva que el planteamiento o planteamientos a los que se oponen. Sin embargo, batallas "irónicas" es una contradicción de términos, dado que, de todas las actitudes, la ironía es la menos apropiada para el campo de batalla. Por tanto, la ironía debe convertirse en otra cosa; y esta "otra cosa", aunque lleve el nombre de ciencia, de hecho es mito —con lo cual me refiero, en este caso, a una historia dramática que *exige* nuestra adhesión sin sentir la necesidad de arriesgar un supuesto mímico ("alto" o "bajo")[29] a ser una representación de una realidad existente.

Y esto nos lleva una vez más con Vico y Marx. ¿Hasta qué punto funcionan estos pensadores dentro de la perspectiva irónica o mítica de acuerdo con la definición anterior? ¿A qué grado se veía Vico a sí mismo atrapado en la rueda girante de la historia? ¿A qué grado estaba obligado a contemplar el mundo humano desde la perspectiva degenerada de una era irónica tardía que estaba a punto de regresar a la conciencia mítica de una barbarie renovada? ¿Hasta qué punto se veía Marx a sí mismo como haciendo un mito de la revolución —un mito que serviría para crear un objeto de conocimiento, que por desgracia aún no existía? En otras palabras: ¿Hasta qué punto Marx y Vico (igual que los ironistas y creadores de mitos contemporáneos) se ven a sí mismos como irremediablemente separados de la realidad del mundo humano, de tal manera que su única alternativa es hacer una crónica irónica de la degradación del mundo, o bien, crear de modo mítico y *ex nihilo* un universo nuevo, utópico?

Lo que sorprende de ambos pensadores es su convicción tan fuerte —por

[29] Dependo aquí de la teoría de los modos de Frye; ver Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), esp. pp. 31-67.

entero ajena a cualquier batalla ironística de retórica— de que *estaban* captando el "mundo real", un mundo independiente de la percepción del mismo observador. Centrándonos en la profusión interpretativa —la riqueza increíble— de los textos viquianos, es fácil mal interpretarlo en una dirección "esteticista", posmodernista, sosteniendo, con Said, que en Vico "la incesante actividad de la mente la da el lenguaje y es librada por el lenguaje y en el lenguaje, el lenguaje de Vico, y precisamente esto es lo que caracteriza lo novedoso y la originalidad de Vico".[30] Sin embargo, esto es subestimar el foco extralingüístico referencial de la empresa de Vico, ya que sus interpretaciones, por exuberantes que puedan ser, convergen hacia una realidad que a sus ojos es inequívoca; su "filología", como su "filosofía", señala hacia afuera a la cosa misma —a la realidad social e histórica que pretende ilustrar. Sin duda, insite repetidamente en la dificultad con la que se carga esta actividad de referencia externa, particularmente cuando se trata de comprender la mente de la humanidad primitiva (ver, por ejemplo, párrs. 34, 338 y 378 de *Ciencia nueva*). Sin embargo, considerar que estas aseveraciones califican el carácter referencial de la obra, es atribuirles una importancia virtualmente opuesta a la intención de Vico, dado que su propósito en estos pasajes no es admitir la importancia teorética, sino más bien realzar la magnitud de su proeza al penetrar, pese a todo tipo de dificultades, las oscuras nieblas del pasado humano. Tampoco es legítimo pretender comparar la noción viquiana de humanidad gentil como apartado de Dios, y por tanto como constructora de su *propia* humanidad, con la noción posnietzscheana de la omnipotencia de la creatividad estética, pues de acuerdo con Vico (como con Marx), la construcción de la humanidad es un proceso colectivo histórico, no el acto de un intérprete voluntario. Por otra parte, el proceso no es un proceso consciente *tout court*, sino un proceso en que la conciencia continuamente se enfrenta con la cruda realidad de lo no humano —disfrazada de los truenos iniciales viquianos, cuyo contacto disparaba el proceso. Por último, tenemos la espinosa cuestión de la relación de Vico con el mito. El lector familiarizado con la mitopoesía nietzscheana o posnietzscheana, bien puede pensar que la intención de Vico también era crear mitos. Pero, nada puede estar más lejos de la verdad, pues la mitología de Vico pretende ser una *ciencia* del mito; es un intento por evitar "los traicioneros escollos" del mito (párr. 81), traduciendo el lenguaje visual, poético, de las fábulas en el lenguaje abstracto y conceptual de la filosofía.

El planteamiento de Marx sobre la relación entre su texto y el objeto que pretende describir es igualmente inequívoca. Althusser, siguiendo a Foucault, alega que el foco de la empresa de Marx es la "interpretación sintomática" que da de los textos de economía política clásica, pero el propio Marx pensaba que su ocupación no era describir textos anteriores, sino la dinámica interna del capitalismo, profundamente escondida. No cabe duda que, como Althusser, Marx ataca el empirismo "ingenuo"; pero, no lo hace, sin em-

[30] Said, *Beginnings*, p. 369.

bargo, para abrirle paso a la noción de "producción de conocimiento" en el sentido de Althusser, sino porque cree que el empirismo, al concentrarse en fenómenos superficiales, ha fracasado en comprender la esencia subyacente del capitalismo —esencia que inequívocamente está *ahí*, en el mundo fuera del texto. Lo que deseo señalar aquí es que no me preocupo *simplemente* por la tarea erudita de proporcionar una exégesis correcta de Marx sobre este punto. Me interesa, antes bien, que hagamos las preguntas pertinentes sobre Marx; y dado el continuo impacto del marxismo en el mundo contemporáneo, lo que cabe preguntar no es, "¿cómo produjo Marx un nuevo objeto y un nuevo conocimiento de ese objeto?", sino antes bien, "¿hasta qué punto es histórica y lógicamente correcta la interpretación del capitalismo de Marx?"

Este punto va más allá de Marx y el marxismo. Pues la cuestión es ésta: ¿en nuestro discurso teorético, estamos restringidos a la descomposición de retóricas anteriores, de tal manera que, por ejemplo, en contra de la dialéctica marxiana, concebida aquí no como teoría que articula el desarrollo real del mundo humano, sino como estrategia retórica diseñada para socavar las apologías burguesas del capitalismo? ¿Acaso nuestra reacción es articular contraestrategias retóricas, *o* acaso no hay un nivel final de experiencia, un dominio de la realidad independiente de, y lógicamente previo a nuestra interpretación de él, un camión que viene por la calle, un trueno, el impulso sexual, el hambre, el placer, el ocio de muchos tipos, la lluvia, un tornado, una explosión nuclear?

Podemos llamar a todo "texto", si queremos, pero aun entonces tenemos que distinguir entre el tipo de texto que está escrito o hablado y el otro tipo de "texto" que es el mundo. Vico y Marx, con todas sus diferencias, se sostienen juntos en este punto; pues éstos son dos teóricos que, de maneras muy distintas, intentaron penetrar la base sólida de la interpretación, de revelar el misterio de la sociedad humana. Por otra parte, a diferencia de los profesionales eruditos, lo hicieron a gran escala, en verdad sorprendentemente amplia, de tal manera que, al menos, nos reinician en lo que estamos en peligro de perder, lo abierto del conocimiento. Y finalmente, pasando por los teóricos retóricos que entran ahora en escena, tenemos todo el derecho de preguntar: ¿cuál es la retórica más efectiva: la retórica de la "estrategia retórica", de la "práctica discursiva", de la "interpretación sintomática" y de la "descomposición", *o* la retórica que afirma, pese a todas las dificultades de la empresa, esclarecer algo que está *más allá* de la retórica?

DEFENSA DE VICO EN CONTRA DE ALGUNOS DE SUS ADMIRADORES

J. G. MERQUIOR

Para Celso Leifer y Rubens Ricupero

La mayoría de los estudiosos sobre la emoción y la conducta humana (...) parecen concebir al hombre situado en la naturaleza como un reino dentro de un reino: pues creen que el hombre más que seguir el orden de la naturaleza, lo altera, que éste tiene control absoluto de sus acciones y que se determina sólo por sí mismo.

SPINOZA, *Ética*, Prefacio a la Parte III

EL PROBLEMA DEL ANTROPOMORFISMO Y LA IMAGEN ACTUAL DE VICO

Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi dánno alle cose la loro propia natura.[1] De acuerdo con Vico, así funciona la física primitiva de la gente analfabeta. No cabe duda de que en la antropología histórica de Vico este impulso antropomórfico no debe ser derivado, sino comprendido. Se presenta como ejemplo particular de la constante inclinación de las mentes ignorantes a considerarse a sí mismas como la medida del mundo —de ahí la conexión entre el antropomorfismo y la ubicua fantasía del sentido común en todas las sociedades primitivas. El razonamiento fantástico, en épocas remotas, verdaderamente era "un lenguaje mental común a todas las naciones". Mientras la razón fue débil, la fantasía, y por lo tanto, las proyecciones antropomórficas reinaron por todas partes.[2]

Pero, la esencia del antropomorfismo —ingenua autoproyección— no sólo es privilegio de los primitivos, nos dice Vico, a menudo se entregan a él naciones avanzadas y gente culta que supone que la mente del pasado fue básicamente idéntica a la suya. Tal es el "engreimiento de las naciones" y "de los cultos" (*boria delle nazioni, boria de'dotti*) que Vico reprueba en *Scienza nuova* (párrs. 123-127), ya que uno de los propósitos principales de su "ciencia nueva" era precisamente elucidar la verdad sobre los antiguos. De ahí que recurriera a la filología para auxiliar a la filosofía en el conocimiento

[1] Giambattista Vico, *La Scienza nuova* (Bari: Laterza, 1967), párr. 180.
[2] *Ibid.*, párrs. 120, 181, 142, 144, 161, 185.

de la evolución humana (párrs. 7, 140, 143, 351, 359, 390, 392).

Como recordará todo lector de *Scienza nuova*, el racimo conceptual sobre antropomorfismo ocupa un sitio estratégico en la obra: pertenece justamente a "elementos" de la "ciencia nueva", de acuerdo con el primer conjunto de axiomas del Libro I. Pero también sabemos que *Scienza nuova* está totalmente desprovista de primitivismo. En sus páginas no hay rastro de esa idealización y esa nostalgia sentimental prerromántica del hombre primitivo y los tiempos prístinos. Vico no era un Herder, por no decir un Hamann; jamás opuso una noble *physis* en contra de la corrupta *thesis* de la civilización.[5] Consecuentemente, su comprensión del antropomorfismo, difícilmente puede transformarse en indulgencia por lo "humanizado", dado que la erudición "poética" va más allá del amanecer de la historia. Lo que Vico trató de *explicar* dentro de la mente antigua, como el desfile de las etapas "poética", "heroica" y "humana", ni siquiera habría soñado en *justificar* en términos del conocimiento moderno.

Es de dudarse que podamos decir lo mismo de los viquianos modernos. Ciertamente, existen bases para sostener que lo más preciado en Vico por la teoría social contemporánea, se reduce a una epistemología humanística que descaradamente intenta reivindicar el antropomorfismo como la base de la ciencia social. A continuación, propongo mostrar que tal noción es altamente equívoca, como interpretación de Vico y como relación del conocimiento sociológico en su conjunto.

Existen al menos dos Vicos: el teórico de la historia sustantiva y el de la ciencia histórica, es decir, de la historia como conocimiento racional. En general, el Vico que nuevamente es popular entre nosotros es el último.

En el primer renacimiento de Vico, poco después de su descubrimiento europeo por ideólogos de la Restauración Francesa, como Chateaubriand, Ballanche y, sobre todo, Joseph De Maistre —el renacimiento conducido con entusiasmo por Michelet— la famosa doctrina de los *corsi* y *ricorsi* era mayormente una desgracia. Los liberales sansimonianos, tales como Jules Michelet y Edgar Quinet, no encontraban utilidad a los *ricorsi* y su credo prometeico estaba comprometido para disputar la idea viquiana del hombre como creador de sí mismo en la historia, de las insinuaciones conservadoras de su política católica.

Michelet introdujo a su colega historiador y sansimoniano Quinet, quien ya se interesaba por Herder, al libro principal de Vico. Aparentemente la traducción francesa de *Scienza nuova*, que entonces apareció firmada por Cristi-

[5] La diferencia entre Vico y Herder y su actitud respecto del primitivo fue atinadamente enfatizada por Erich Auerbach "Vico and Aesthetic Historism" (1949), repr. en sus *Scenes from the Drama of European Literature* (Nueva York: Meridian, 1959), pp. 193-194. Ver también su ensayo anterior, "Vico und Herder", *Deutsche Viertel Jahrschrift*, 10 (1932). Estudiosos modernos concuerdan: ver George A. Wells, "Vico and Herder", en *Giambattista Vico: An International Symposium*. comps. Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, de aquí en adelante GVIS (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), p. 94. La llamativa falta de añoranzas primitivistas de Vico fue advertida por Friedrich Meinecke en su extenso estudio, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook (Die Entstehung des Historismus*, 1936; Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972), p. 45.

na, Princesa Belgioioso —la conocida carbonara y necrófila, amiga de artistas sansimonianos como Berlioz y Heine— era, de hecho, obra de su amante, Quinet. Pero el nombre de Belgioioso, futuro modelo de la mujer neurótica metida en la política radical de *Princess Casamassima* de James, es un emblema que demuestra la distancia cubierta por la imagen europea de Vico, desde el elogio reaccionario de De Maistre, a la adoración del héroe populista de la izquierda. Poco sorprende que, una generación más tarde, encontremos a Vico atractivo, aunque fugazmente, nada menos que para Marx.

En el *segundo* renacimiento viquiano, encabezado por Sorel y Croce, la teoría de los *corsi* y *ricorsi* también fue eventualmente menospreciada, pero los planteamientos de Vico sobre el conocimiento histórico fueron aclamados. Es cierto que Sorel adaptó el *ricorso* como una *machine de guerre* en contra de la fe de la ideología burguesa en desarrollo y del evolucionismo marxista de la II Internacional. Anhelaba el regreso de la barbarie como vuelta al primitivismo de la creatividad humana en manos de los sindicatos revolucionarios. Se apropió de la progresiva angustia histórica del revolucionismo de fines de siglo —"socialismo o barbarie" de Rosa Luxemburgo— identificando, de hecho, de manera conscientemente mítica, la experiencia redentora de la revolución social con una mística de la violencia. Sin embargo, el viquianismo de la Bella Época fue mucho más moldeado por el pacífico neoliberalismo de Croce que por el pean soreliano de violentas epifanías históricas; Croce suprimió los *corsi* y *ricorsi* a los que consideraba un embrollo conceptual imposible, una "ley" muy vulnerable de la historia; debido a esto, el interés en Vico se centró en su idea del conocimiento histórico.

En términos generales, el viquianismo moderno puede describirse como croceano en la medida en que se concentra en las cualidades estrictamente epistemológicas de su héroe. El viquianismo moderno no es más que una nota de pie de página de *verum et factum convertuntur*, el postulado cristiano que Vico tomó de la teología agustiniana y veneró como el principio cardinal del conocimiento humano. El hombre conoce, o conoce mejor, lo que él mismo hizo —la historia— que lo que él no hizo —la naturaleza. "La mente sólo entiende por completo lo que ella ha hecho", decía Dilthey,[4] y en su *Life of Schleiermacher*, el fundador de la hermenéutica moderna elogió la "ciencia

[4] Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, vol. 7 (Stuttgart: Teubner, 1956[2]), p. 148. Respecto de las afinidades entre Vico y Dilthey, ver los ensayos por H. A. Hodges y H. P. Rickman en GVIS, parte IV, y un ensayo de Howard N. Tutle en G. Tagliacozzo y D. P. Verene (comps), *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976), parte III [de aquí en adelante como GVSH]. El profesor Hodges correctamente recuerda que la preocupación viquiana por las "leyes" en una *"storia ideale eterna"* no tiene paralelo en el concepto de historia de Dilthey como una disciplina claramente *individualizadora*. Este punto importante coloca a Dilthey en compañía de Herder y Ranke, no de Vico. Aquí la tradición Herder mediante Dilthey del *historismo* alemán estaba profundamente en contra del *historicismo* en el sentido de Popper de una búsqueda de leyes históricas; el barroco providencialismo de Vico no lo estaba, o al menos no tanto. Respecto de las diferencias entre historismo (Historismus) e historicismo, así como los diferentes tipos de historismo, ver *inter alia* J. G. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 138-146.

nueva" de Vico, como "uno de los triunfos más grandes del pensamiento moderno". El elogio no permaneció como monopolio de *Lebensphilosophie*: fue renovado, entre otros, por el más humanista de los sistemas neokantianos, el de Cassirer. Además de reconocer a Vico como el verdadero precursor de su propia teoría del mito, en la segunda parte de su *Filosofía de las formas simbólicas* (1925), Cassirer afirma en su *Logic of the Humanities* (1942) que Vico rescató del cartesianismo el sentido del valor y la singularidad del conocimiento histórico.[5]

Todo esto resultó en la entronización de Vico como el opositor principal de Descartes. El conocimiento humano y humanitario, tal es el ideal de la "ciencia nueva" del napolitano, opuesto al racionalismo dogmático, sordo a la historia, del fundador de la filosofía moderna. El cartesianismo, junto con algunos supuestos *naturalistas* ampliamente compartidos por éste, fue combatido alguna vez por los empiristas ingleses, desde Locke hasta Hume. Ahora, gracias al amplio reconocimiento de Vico, vuelve a ser rechazado a causa de una postura muy diferente. Esta postura se conoce como *culturalismo*, la creencia de que el mundo humano, no sólo es una esfera de realidad irreductible a sus apuntalamientos físicos, sino que, también, requiere una forma propia de conocimiento. Lo que está en juego es la aceptación o el rechazo del mecanicismo o materialismo como perspectiva científica necesaria.

El tono prevaleciente puede reconocerse en la introducción de *Vico and Herder*, de Isaiah Berlin: "La noción de *scienza*... en Vico parece incorporar una concepción de causalidad que difiere de las de Descartes, Hume o Kant, o los positivistas modernos..."[6] El modelo implicado, como el propio Berlin aclara en otro libro, es un tipo de conocimiento autónomo, que no debe incluirse en ninguna de las especies de Gilbert Ryle, "saber qué" y "saber cómo", ya que está más cercano al conocimiento que tenemos cuando sentimos que conocemos a alguien y su carácter; es una empatía, un conocimiento de participante, esencialmente distinto de la observación impersonal.[7] Una comprensión introspectiva, imaginativa, aun intuitiva de motivos —tal es la esencia del enfoque culturalista en la singularidad de los individuos, de las épocas o culturas.

Fuera de la premisa común de culturalismo, los viquianos contemporáneos generalmente se hallan separados. Algunos se contentan con apegarse a la sola declaración de independencia del entendimiento histórico, o bien desarrollarlo —como Berlin— rastreando una tradición opuesta al Iluminismo, que se extiende desde Vico y Herder hasta De Maistre y Schelling.[8]

[5] Respecto de la relación entre Vico y la filosofía de lo simbólico de Cassirer, ver Donald Phillip Verene, "Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms", GVSH, pp. 295-317, más que el difuso ensayo de Enzo Paci en GVIS, parte IV.

[6] Berlin, *Vico and Herder* (Londres: Hogarth Press, 1976), p. xiv.

[7] Berlin, *Against the Current* (Londres: Hogarth Press, 1979), pp. 116-117 (acerca del concepto de conocimiento de Vico).

[8] Berlin, "The Counter-Enlightenment", originalmente en *Dictionary of the History of Ideas* (Nueva York: Scribner's, 1968-1973), reimpr. en *Against the Current*, *op. cit.*

Otros prefieren fusionar la postura culturalista con principios filosóficos originalmente inconexos. Cuatro caminos, en particular, parecen atraer a un creciente número de adherentes. El primero es la apropiación fenomenológica del culturalismo de Vico, llevada a cabo no por los husserlianos ortodoxos, sino por floridos seguidores de Merleau-Ponty, como Enzo Paci.[9] El segundo es la interpretación wittgensteiniana de Vico —el *verum/factum*— presagiando la interpretación de la vida histórica por medio de "juegos de lenguaje" reconstituidos por la filosofía.[10] El tercero ve a Vico como un protoestructuralista retórico, que describe las semejanzas en la evolución de las sociedades por medio de un conjunto de transformaciones tropológicas.[11] Finalmente, se encuentra una asimilación considerable de viquianismo en las corrientes más historicistas del marxismo occidental; el neomarxismo de Jürgen Habermas es un ejemplo.

Habermas y Berlin sobre Vico

Habermas elogia en Vico el haber rescatado la noción aristotélica de *phronesis* o sabiduría prudencial, justo en el auge de la primacía de la ciencia cartesiana, o *episteme*. Es, también, aficionado a la profunda naturaleza retórica de la ciencia nueva, un arte de tópicos, a despecho de la navaja racionalista de Occam.[12] En su obra maestra, *Knowledge and Human Interests*, Habermas llega al extremo de poner el uso del *topos verum=factum* por encima del intento de Dilthey de fundamentarlo con una epistemología kantiana hecha de juicios sintéticos a priori.[13]

De cierta manera, sin embargo, Habermas voltea su ecuación en contra del propio Vico. Visiblemente desconcertado por el providencialismo viquiano, se queja de que en *Scienza nuova* el hombre conoce la historia porque él mismo la hace, *pero no es su verdadero sujeto*. Estamos muy lejos de la siguiente repetición creativa del *verum-factum*: la atrevida sugerencia de Kant de que los profetas conocen el futuro porque se encargan de que éste se convierta en realidad. En pocas palabras: desafortunadamente, el libertador de la razón histórica del desdén del cartesianismo era poco menos que prometeico; su conocimiento de lo histórico no percibió por completo la autocreación del hombre a través de la historia.[14] Lo que Michelet atribuyó a Vico no fue su pensamiento, sino el pensamiento de Hegel y Marx.

[9] Ver la obra de Paci *Ingens Sylva: saggio su Vico* (Milán: Mondadori, 1949, 1957), así como la contribución de John O'Neill a GVSH.

[10] Ver por ejemplo Emanuele Riverso, "Vico and Wittgenstein" en GVSH.

[11] Ver Hayden White, "The Tropics of History: The Deep Structure of the *New Science*" en GVSH.

[12] Habermas, *Theory and Practice* (Londres: Heinemann, 1974), pp. 45-46, 73-74.

[13] Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Londres: Heinemann, 1972), pp. 148-149.

[14] Habermas, *Theory and Practice*, pp. 244-246. Las críticas de Habermas adquieren mayor importancia si tiene uno en mente que no son comunes en el marxismo occidental. Para Lukács, el fundador más importante de este movimiento filosófico, Vico, es un pensador prometeico, el principal descubridor, antes de la filosofía clásica alemana, de que los hombres hacen su propia historia. Ver *History and Class Consciousness* (1923; trad. al inglés, Londres: Merlin Press, 1971),

Es tentador comparar el criticismo de Habermas con el retrato de Vico por Berlin como inventor de *verstehen* del conocimiento interpretativo. Berlin distingue en Vico cuatro tipos de conocimiento. La *scienza* que produce las verdades a priori (*verum*) que "sólo podemos tener de nuestros propios artefactos o ficciones". La *coscienza* que produce la *certeza* de hechos externos, cosas y eventos. El conocimiento de las verdades eternas y principios, como en el amado Platón de Vico, y, por supuesto, en la revelación religiosa. Y, por último, el conocimiento *per caussas*, a saber, la conciencia de motivos e intenciones, propios y de otros, a la que llegamos escudriñando las "modificaciones de nuestra mente" (*Ciencia nueva*, párr. 331). Berlin adjudica mayor importancia al cuarto tipo de conocimiento, el conocimiento interpretativo de las intenciones humanas.[15] Vico "virtualmente inventó el concepto de la comprensión" ya que se concentró en actos, no eventos —aunque, es cierto que los actos para él casi siempre estaban incorporados en *instituciones* pasadas.

A los ojos de Vico, la providencia es el verdadero autor de la historia. Berlin lo sabe, no obstante, considera esta creencia como disfraz teológico o mera inconsistencia. Claramente, Vico —antecesor del "voluntarismo", aun de la tensión existencialista en la acción humana—[16] sostenía que los hombres y las sociedades se desenvolvían en respuesta a sus propias aspiraciones. Por otra parte, veía que en esta persecución humana de metas no existen fines fijos predestinados.[17] Vico no pertenecía a la tradición occidental más antigua de las dos tradiciones principales de pensamiento social —la que, desde Platón hasta Comte, invariablemente afirma de manera racionalista un monismo ético, una tesis esencialista de la naturaleza humana y de un sumo bien. Antes bien, Vico parece haber sido el primer pensador que elaboró la osada idea (bosquejada por Maquiavelo) de que no existe una sola meta humana universal, alta o baja. Vico fue el primero en explicitar, si bien en su prosa torcida, a menudo oscura, la convicción más preciada de Berlin: el carácter sagrado del pluralismo ético.[18]

Pero regresemos a nuestro querido *topos verum=factum* y advirtamos la diferencia entre la interpretación de Berlin y la de Habermas. Este último,

pp. 112, 145, y *The Young Hegel* (1948; trad. al inglés, Londres: Merlin Press, 1975), pp. 320, 545. Es Lukács, no Habermas, el que se alinea con la concepción de materia de Marx, como puede inferirse de su referencia complementaria a Vico en una nota de pie de página al primer volumen de *El capital* (cap. XV, I).

[15] Berlin, *Vico and Herder*, cit., pp. 105-109. Nótese que mientras la versión del libro (1975) del ensayo sobre Vico en *Vico and Herder* habla de *cuatro* tipos de conocimiento, el ensayo de 1969 "Vico's Concept of Knowledge", originalmente publicado con un título un poco diferente en GVIS e incluido en *Against the Current*, discutía sólo *dos* tipos de conocimiento: Haciendo a un lado el conocimiento platónico, el conocimiento verdadero y el conocimiento causal fueron fusionados y el *certum* se opuso al tipo *verum* o *per caussas*.

[16] *Ibid.*, pp. 109, 114 (de acuerdo con el acercamiento al existencialismo del experto en Vico, Max Fisch).

[17] *Ibid.*, pp. 113, 114.

[18] Berlin, *Against the Current*, pp. 6, 37, 67-79, 301.

adecuadamente encuentra a Vico carente de espírutu prometeico; de acuerdo con esto, restringe el *verum-factum* al nivel gnoseológico. Curiosamente es Berlin, buen agnóstico con respecto a la lógica de la historia, cuya preocupación desde el principio es estrictamente gnoseológica, quien revierte el acento en la "antropogonia" viquiana, tema —que más tarde, vía Hegel, influyó tanto en el joven Marx— de la autoconstitución de la humanidad a través de la historia.

"HOMO NON INTELLIGENDO": VICO COMO PROTOSOCIÓLOGO

¿Quién está más cercano a la verdad viquiana, Habermas o Berlin? ¿En *Scienza nuova* los hombres hacen, o no hacen su propia historia? Pese a que cualquiera de las posturas fácilmente podría recoger citas de la obra, algunas realzando la agencia humana, otras, no menos numerosas, invocando el poder de la providencia, tal vez, la mejor manera de resolver el problema sea prestar atención a otro *topos* en Vico, muy relacionado con su providencialismo. Este *topos*, mucho menos apreciado por los viquianos de todas las épocas, habla de los *efectos inintencionales* de la acción social.

Homo non intelligendo fit omnia: de acuerdo con Meinecke, tal fue la enmienda de la relación racionalista de la sociedad en la teoría de la ley natural.[19] La gema en el armamento conceptual de la ley naturalista —la noción de un contrato social— describía a la historia como una arena de la voluntad del hombre racional: *homo intelligendo fit omnia*. Vico, en cambio, señaló la importancia de las consecuencias positivas inintencionales de los actos de los hombres. La divina providencia ingeniaba, así, eventos para poner al servicio de fines benéficos el comportamiento egoísta del hombre (*Scienza nuova*, párrs. 133, 341,342, 344, 1108). Por tanto, el matrimonio se originó de la avaricia, porque ofrecía la mejor manera de proteger a los niños (párr. 336); el asombro religioso llevó a los hombres a la experiencia de la ley (párrs. 177,178); y, la autoridad civil se benefició de los efectos destructivos de la lucha entre partisanos y plebeyos. Mucho antes de que Hume y otros denunciaran las inconsistencias lógicas y la debilidad empírica de la idea contractaria como explicación histórica, Vico astutamente midió la brecha entre la acción voluntaria y el resultado histórico.

A pesar de que sus conjeturas acerca de lo que realmente frustró las intenciones de los hombres, a menudo eran tan fantásticas como devotas, como es el caso de su postulado del Diluvio, no obstante, desde otro punto de vista, eran muy oportunas: ayudaban a desechar lo que de otro modo serían explicaciones excesivamente definitivas, muy teleológicas. Por ejemplo, en la reconstrucción imaginaria de Vico de los hombres ferales, éstos desisten de la fornicación promiscua, por miedo a las fuerzas naturales, tales como el true-

[19] Meinecke, *op. cit.*, p. 43. Vico realmente utiliza tal *dictum* en el contexto de los comentarios etimológicos de *C. N.*, párr. 405.

no, y se refugian en cuevas, seguidos de una o unas cuantas mujeres, iniciando así la temprana vida familiar. Por tanto, llegaron a la institución del matrimonio sin deseo de hacerlo, ya que no tenían ningún indicio de sus útiles implicaciones. Según un comentario de W. H. Walsh, la providencia, no el hombre, tuvo el propósito[20] —y, se podría añadir, la teleología histórica se mantuvo lejos del campo de la acción social real. La moraleja es bien clara: los hombres actúan con fines en mente, no obstante, éstos no dictan el desenvolvimiento de la historia.

Por lo mismo, quítese a la providencia de la escena y obténgase un recuento tan libre de explicaciones teleológicas como el recuento de Darwin sobre la importancia de los cuellos largos para la sobrevivencia de las jirafas. Las jirafas darwinianas —a diferencia de las lamarckianas— no desarrollan un cuello largo para sobrevivir mejor, obteniendo fácilmente el alimento —sobreviven porque *aconteció* que tuviesen un cuello largo, y este resultó muy útil en su alimentación. Similarmente, los *bestioni* de Vico no llegaron al matrimonio para asegurar la sobrevivencia de su progenie— pero su descendencia sobrevivió pese a lo indefenso de los niños, gracias a que estaban mejor protegidos dentro de las familias. Podríamos decir, junto con Alfred Schutz, que los *bestioni* de Vico, refugiados en la castidad por el temor del trueno, fueron impulsados por un "motivo porque" y no autoimpulsados por un "motivo para".[21]

Podemos ignorar lo fantasioso de las hipótesis prehistóricas de Vico, porque nadie lee *Ciencia nueva* como un libro de historia; sólo se lee como tratado primordial sobre la lógica del conocimiento histórico. Sin embargo, considerarlo a tal nivel gnoseológico significa, o al menos debería significar, reconocer debidamente la centralidad de lo *inintencional* en el cambio histórico, por encima de la función de los motivos y la comprensión de éstos. El énfasis viquiano en la astucia de la providencia no nos recuerda la hermenéutica y el arte de la empatía imaginativa, sino, antes bien, un *leitmotif* crucial en el pensamiento sociológico: la heteronomía de los fines, o la disparidad entre acto y resultado.

El tema de los efectos inintencionales y a menudo indeseables, de la acción humana, viene a ser una especificación de lo que Pareto consideraba la tarea principal de la sociología: el análisis del sentido de irracionalidad, o en dado caso, de *complejidad*, en la acción humana.[22] Precisamente, la capacidad de penetración de los "efectos perversos" en la experiencia social es lo que afecta la credibilidad de las utopías cibernéticas —la idea de una sociedad programada o susceptible de ser programada—, afirma un importante teórico contemporáneo, el sociólogo francés Raymond Boudon.[23]

[20] W. H. Walsh, "The logical Status of Vico's Ideal Eternal History", GVSH, p. 145.

[21] Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (1932), (Londres: Heinemann, 1972), pp. 86-96.

[22] Sobre este punto ver Raymond Boudon, *La logique du social* (París: Hachette, 1979), pp. 14-19.

[23] Boudon, *Effects pervers et ordre social* (París: Presses Universitaires de France, 1977), p. 13.

Significativamente, los paradigmas principales de la explicación sociológica tratan acerca de resultados inintencionales. Con la ayuda de Boudon[24] echemos un vistazo a tres de estos paradigmas: el comportamiento del capitalista en el tercer volumen de *El capital* de Marx, el de los franceses aristócratas en contraste con su contraparte inglesa en *El antiguo régimen y la revolución* de Tocqueville y el de los puritanos en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber.

Los capitalistas de Marx, aspirando a obtener mayores utilidades, invirtieron en maquinaria nueva, con lo cual inadvertidamente elevaron la proporción del capital fijo al capital variable, es decir, a la plusvalía; ocasionando así una tasa decreciente de utilidad y, consecuentemente, el debilitamiento del mismo capitalismo.

Los nobles franceses de Tocqueville, atraídos por puestos en la Corona, en lugar de recurrir a la empresa capitalista, eventualmente robustecieron los privilegios jerárquicos de la vieja sociedad francesa, contribuyendo así a su desplome final.

Los puritanos de Weber, buscando intensamente la salvación de sus almas, eligieron la vida ascética, ahorrativa, que engendró la propagación del capitalismo y sus resultados, la secularización, o, al menos, la disminución de la religiosidad ascética en Occidente.

En los tres casos, los acontecimientos derrotaron a los actos que los engendraron. Adviértase que ninguno de estos famosos escenarios sociológicos se refieren a algo secundario o periférico, todos se hayan en cambios sociales importantes, en la misma raíz de nuestro mundo presente, en su economía, su política y su estructura social.

El tipo de explicación formulada en el esquema viquiano de la providencia —el amplio patrón de lo que Vico llamó "historia eterna ideal"— ofrece la misma lógica básica: comienza en intención y termina en completa ironía. Además, los relatos providenciales de Vico (ejemplo, el origen del matrimonio), funcionan como clara ilustración del paradigma sociológico de Boudon, que se califica (parcialmente) como "determinista".[25] Me refiero, por supuesto, a la historia ética protestante. El recuento de Weber, no así el de Marx y Tocqueville, es "determinista", en la medida en que presupone que el comportamiento de los agentes sociales en estudio estaba previamente formado por un determinado patrón de socialización —en este caso, su educación puritana. La acción de los puritanos fue dictada por una variable explicativa que no pertenecía por entero al presente de sus actos, sino que provenía de su pasado y de su herencia cultural.[26]

Mi argumento es que las afinidades entre la *storia ideale eterna* de Vico y la lógica de la explicación sociológica del cambio histórico se deshacen del embarazo excesivamente doctrinario de Habermas por el providencialismo vi-

[24] *Ibid.*, cap. VII.
[25] *Ibid.*, pp. 192, 199-200.
[26] Esto se recalca en el contexto de interpretaciones rivales de lo que Weber pretendía en *The Protestant Ethic*, en J. G. Merquior, *Rousseau and Weber*, *op. cit.* pp. 178-180.

quiano. Sin embargo, en un sentido, la decepción prometeica de Habermas por la noción de la providencia como autor de la historia, dice más acerca de la importancia de Vico para la ciencia social, que la infatuación de Berlin por la comprensión imaginativa. ¿Por qué? Porque el elogio a Vico como inventor de *verstehen*, con toda su clasificación humanística del acto por encima del "evento", revela una falta de comprensión del verdadero destino de la acción en la historia real: compleja interacción de la voluntad y la circunstancia, que, rara vez, puede explicarse mayormente, mucho menos únicamente en términos de motivos conscientes. No cabe duda que la historia del hombre es obra del hombre, pero ésta difícilmente corresponde con lo que el hombre deseaba, por no decir perseguía. El mismo progreso, aun en nuestros días de planeación tecnológica sigue siendo, en gran medida, imprevisto —prima inesperada de una expansión acumulativa de riqueza y habilidad que sobrepasa, por mucho, las intenciones de sus creadores individuales o colectivos.[27]

Marx y Engels en sus días de juventud feuerbachianos se rebelaron en contra del logicismo residual de la izquierda hegeliana. Pusieron en claro que la historia no es obra de un logos, ni siquiera de un concepto de hombre abstracto, genérico. Como lo expresaron en *La sagrada familia*: "La historia no hace *nada*... Antes bien es *el hombre*, real, vivo, el que hace todo ...el que posee y lucha; la historia no utiliza al hombre como medio para llevar a cabo *sus* propósitos, como si fuese una persona aparte; [la historia] no es *nada* más que la actividad del hombre en busca de sus metas."

Pero el viejo Engels sabía aún más. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) —en el cual retoma con una visión madura el ajuste de cuentas del marxismo con Hegel, Feuerbach y con gran parte de la filosofía alemana avanzada de mediados de siglo— recalca cuán raro es en la historia lograr un designio consciente: "Así", añade Engels,

> los conflictos de incontables deseos y acciones individuales engendran en el campo de la historia una situación totalmente análoga a la que prevalece en la naturaleza inconsciente. Los fines de las acciones son deseados, pero los resultados que se obtienen no lo son, o si en el comienzo parecen corresponder con la meta perseguida, eventualmente tienen consecuencias muy diferentes de las deseadas.

La cita de *La sagrada familia* es perfectamente acertada como advertencia en contra de las hipóstasis filosóficas de la acción social. La historia ciertamente no es un logos —sólo es el conjunto de las obras del hombre. Pero el problema está en que los que exaltan los poderes de la *praxis* no la sueltan del todo. Invariablemente desean celebrar la libertad humana a expensas de la explicación científica de la conducta social y del cambio social (el hecho de que tales explicaciones a menudo no sean del todo satisfactorias está fuera de su preocupación, pues no prejuzgan la validez del intento). Ahora bien, desde el

[27] Para una argumentación vigorosa ver F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1960), cap. 3.

punto de vista de la ciencia social explicativa (una ciencia social que vocacionalmente no es explicativa no llega a ser ciencia, a lo más es prefacio a la ciencia) la proposición interesante claramente es la del viejo Engels, no la del joven Engels feuerbachiano. Nadie niega que la historia está hecha de voluntad humana, pero por desgracia esta verdad es trivial, o bien falsa. Si quiere decir que la historia es el reino de la intención y el designio, es obviamente falsa; si, por otro lado, quiere decir que la historia está en la obra del hombre, no en las manos de una agencia suprahumana, entonces, por supuesto, es cierta, pero también, excesivamente vacía como vía explicativa, dado que ni siquiera insinúa acerca de ningún mecanismo causal para comprender cómo se inicia, se complica o se restringe la acción social. Por esta razón, el culto a la *praxis* nunca ha sido de mucha ayuda para el recuento racional de la acción.

Motivo e intención efectivamente juegan un papel importante en la historia, pero están lejos de contener el significado total de la mayor parte de los procesos históricos importantes. Por tanto, no obstante que la comprensión de actos y actitudes del pasado es un paso necesario en la investigación histórica, esto no es suficiente. Es un buen punto de partida —de hecho, a menudo el más razonable— sin embargo, eventualmente debe dar paso, en el curso de la explicación, a la identificación de los factores causales de naturaleza muy diferente. En una cáscara de nuez: si la comprensión de la parte intencional de la acción social no conlleva a una búsqueda de aquellos numerosos determinismos (sociales u otros) aborrecidos por la mente humanista preocupada, equívocamente, por la voluntad libre, hay poca esperanza de poder evitar el desgarramiento de la ciencia social. Tal es la lúcida lección de Weber —pero, también, una fructífera penetración en *Scienza nuova* de Vico, que brilla bajo las artimañas de la providencia todopoderosa. Walter Benjamin, aquel singular marxista talmúdico, insistía en que la verdad yace "en la muerte de la intención" —magnífica descripción del significado de la historia en el fantástico tratado de Vico.

Ni los que como Hannah Arendt o Habermas lamentan que "la filosofía de la historia de Vico permanezca retrospectiva",[28] ni los que como Alain Pons piensan que esta creencia en el carácter contemplativo de los planteamientos de Vico merece severa consideración, parecen darse cuenta de la centralidad de este punto. Consecuentemente, por su interés en la acción presente y futura, descuidan el meritorio papel metodológico del *actus*, del acto pasado, en la lógica de la historia de Vico. A pesar de su desviación o vacilación respecto de la necesidad de ayudar a la providencia —lo que eventualmente le impidió incluir su *Pratica* de 1731 en la tercera edición de *Ciencia nueva*—[29] lo cierto es que en una concepción de la historia dominada por

[28] Habermas, *Theory and Practice*, p. 245. *Cf.* Hannah Arendt, *Between Past and Future* (Nueva York: Viking Press, 1968), cap. 2. La conspicua influencia del énfasis de Arendt en el valor de la *vita activa*, el espacio libre de discurso y acción (política) en la obra de Habermas puede rastrearse desde el primer libro de este *Strukturwandel der Oeffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962).

[29] Ver Alain Pons, "Prudence and Providence: The *Pratica della Scienza nuova* and the Problem of Theory and Practice in Vico", GVSH, pp. 431-438.

el tema de la brecha entre intención y resultado, el foco analítico sobre la acción necesariamente debe privilegiar al pasado —lo irrevocablemente hecho, no el acto futuro. Esta imposición de conocimiento histórico, sin embargo, en nigún momento desmerece lo "abierto" del presente o, aun, de la función de la prudencia en éste.

El fetichismo del significado

En última instancia, tanto la sobreestimación de motivos y la "comprensión" como la impaciencia con el impulso retrospectivo de Vico, surgen de una fuente común: antropocentrismo humanista. Sir Isaiah Berlin, heredero del *historism* —ciertamente su paladín más conocido en los países anglosajones— puede estar satisfecho con "lo motivado en Vico, dado que por su desconfianza herzeniana hacia todo despotismo ideológico, su penetrante conciencia de que el culto al progreso, a menudo, se convierte en sacrificios a despiadados nuevos Molocs,[30] no puede hacer uso de los credos prometeicos y leyes *historicistas* (no historistas) de desarrollo. La historia de Berlin trata, sobre todo, de la singularidad de la tajada individual de tiempo, que ningún número de leyes generales puede jamás reproducir. Igual que Hamann, Goethe y Meinecke, Berlin se suscribe al lema del historicismo: *individuum est ineffabile*. Nótese la diferencia entre historicismo, el concepto de las leyes históricas e historismo, la apoteosis del individuo histórico único; más adelante regresaremos con esto. Berlin es el archihistorista de los pensadores contemporáneos.

Habermas, en cambio, viniendo de la tradición historicista de Hegel y Marx, con sus reflejos prometeicos, no puede menos que exigir que el carácter de autor de la historia del hombre se subraye enfáticamente, por Vico como por todos los demás. Habermas, sin embargo, igual que Berlin, opera con una premisa humanística: *la preeminencia del propósito humano* en cuestiones sociales. Berlin se concentra en el nivel epistemológico de la premisa; Habermas, en el lado práctico. El problema está en que ninguna de estas posturas permite a estos autores hacer justicia al aspecto más relevante del pensamiento de Vico, en lo concerniente a la ciencia social.

Croce atribuyó a Vico la creencia de que nuestro conocimiento de la historia es totalmente a priori. El neoidealismo de Berlin no es tan descarado. No afirma ningún apriorismo. Empero, circunda mucha causalidad histórica empíricamente dada, al considerar la comprensión de la acción intencional como lo más importante de la cognición sociológica. Sin embargo, como el consumado vicólogo Leon Pompa y W. H. Walsh, estudioso edimburgués, han argumentado, concisamete, la epistemología de Vico no debe malinterpretarse como si el *verum=factum* equivaliese, ya sea a la glorificación del relativismo cultural de la ciencia social "conceptual", o bien al mito humanista

[30] *Cf.* Isaiah Berlin, *Russian Thinkers* (Londres: Hogarth Press, 1978), pp. 89-92.

de un diálogo de almas por medio de un tipo especial de percepción interpersonal.[31]

Para empezar, en Vico no sería posible una comunión de almas con significado, pues, como se esforzó en subrayar, el hombre "poético" primitivo actuaba de acuerdo con esquemas conceptuales muy diferentes de los nuestros. Los *bestioni*, por ejemplo, oían un mandato de Jove en el trueno —pero el trueno y el dios sólo se distinguen conceptualmente en *nuestra mente*, no en la imaginación poética. Como observa impecablemente Pompa, hasta este punto *scienza* —el conocimiento de Vico de el *verum* que es *factum*— es algo reservado *al historiador*, enfáticamente no es algo compartido por él con los agentes humanos a quienes estudia.[32] Tras el encantador camafeo de Vico como antecesor de Dilthey, por tanto, se esconde la vieja falacia de la hermenéutica: el fetichismo del significado como presencia inmediata —y también, por supuesto, su exaltación concurrente del significado "humano" por encima de la causa (natural).[33]

Cuando el verdadero fundador de la tradición hermenéutica en la ciencia social, Wilhelm Dilthey, por primera vez rastreó la historia del concepto de *verstehen*, dio mucha importancia al hecho de que entre Schleiermacher, "el Kant de la hermenéutica" y sus propios días (1860), el arte de la interpretación cambió su enfoque de los textos sagrados o clásicos a la expresión humana en general, santa o profana, de tal manera que no sólo la palabra, sino la vida misma llegaron a ser cuidadosamente interpretadas. Con lo cual, escribió el joven Dilthey, el misterio del significado llegó a considerarse fuera de una trascendencia invisible, en la "presencia inmediata" del mundo de la experiencia humana.[34]

Lo que Dilthey no vio, cuando fusionó hermosamente los dos temas principales de su *Lebensphilosophie* vitalicia (el *verstehen* y el motivo *Erlebnis*), fue que la mística laica del significado inmediato probaría ser tan mítica como la verdad religiosa que venía a reemplazar.[35] Como tal, la hermenéutica estaba

[31] Ver L. Pompa "Vico and the Presuppositions of Historical Knowledge" y Walsh, "The Logical Status...", *op. cit.*, en GVSH, pp. 125-153.

[32] Pompa, *loc. cit.*, p. 132.

[33] Sobre la antítesis significado/causa y el neoidealismo en la teoría social contemporánea, ver Ernest Gellner, *Cause and Meaning in the Social Sciences* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1973), especialmente caps. 2 al 5.

[34] Wilhelm Dilthey, "Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetsung mit der älteren protestantischen Hermeneutik" en *Gesammelte Schriften* (Stuttgart: Teubner, 1966); citado y comentado en Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), p. 243.

[35] Fervientemente espero que nadie confunda mi crítica de lo místico del significado inmediato con lealtad a las modas litero-filosóficas como "desconstrucción" —la estéril y excesivamente arbitraria pedantería desarrollada por Jacques Derrida a partir de fuentes heideggerianas principalmente. La desconstrucción también reprueba presencia e inmediatez, pero notoriamente carece de vocación verdadera, es decir, de vocación explicativa lógico empírica. Por otro lado, Dilthey, por supuesto no se interesaba por el significado *inmediato*, sino por el significado de presencia inmediata—, la inmediatez de *Erlebnis*, o *vida* en el sentido de vida y experiencia (viva), experiencia dotada de rica significación interna. Dilthey, sin embargo, se mantuvo como analista de textos, no de procesos sociales. Por lo cual es aún más molesto ver que los que se dicen sus seguidores escriben

destinada a enfrentar "significado" en contra de "causa", "acto" en contra de "evento", propósito inteligible en contra de la naturaleza impersonal —contienda apta para la mente humanista pero de poca utilidad para el científico social. Puesto que, como Ernest Gellner sabiamente señaló, "la vida humana y social consiste en la interacción de los factores 'conceptual' o 'inteligible' por un lado, y fuerzas brutas, ciegas, ajenas a las ideas e ilusiones de una cultura, por otra parte. *No* hay modo de decir a priori qué tipo de factor es crucial en determinado momento, y tampoco hay manera de garantizar a priori (o del todo) que vivimos en un reino de significado libre de contaminación".[36] Curiosamente, a diferencia de los neoidealistas contemporáneos, Vico —quien probablemente creía en la "trascendencia invisible"— no parece haber olvidado estas verdades básicas cuando esbozó sus fantásticos relatos del nacimiento de las instituciones.

Por otra parte, visto con mayor detenimiento, el caso contra el providencialismo de Vico, por el hecho de anular la agencia humana, parece demasiado insistente. Aparte del hecho de que el providencialismo viquiano puede ser fácilmente traducido, como hemos mostrado, en el lenguaje de una aguda comprensión de los caminos de la historia, aun en su estricto sentido literal, la providencia de Vico no es entrometida. El comentario de Meinecke me parece muy perceptivo: "[Vico], por así decir, separó la mano divina de la historia poniendo mayor distancia, aunque sin debilitar su control y dio a la historia su libertad de movimiento natural".[37]

Los usos del contextualismo

Desde el Renacimiento, la filología, la hermenéutica bíblica y la historia legal sabían cómo desasociar textos y monumentos de los acrecentamientos de significado histórico y cómo tratar de devolverlos a su ambiente cultural original. Vico formuló exégesis contextuales en la vía regia de la reconstrucción filológica. Sin embargo, al contextualismo podían dársele usos muy distintos. Por un lado, juristas renacentistas gálicos, como el gran François Hotman, lo emplearon para negar la legitimidad a la primacía de la Ley Romana, en nombre de la autoridad de un contexto de costumbres nacionales. Por otra parte, Spinoza acostumbraba demostrar la irracionalidad de la imagen mosaica de Dios, debilitando con ello el paradigma calvinista de una teocracia hebrea fundada en la teología del Pentateuco. Esto intentaba dirigir el sentido de la historia *en contra de la tradición*.

¿Y el contextualismo viquiano? Parece al menos haber un ejemplo importante de una usanza progresiva: "El viquianismo económico" de Ferdinando Galiani. Galiani (1728-1787), el "abate" napolitano cuya producción abarca

como si quisieran reducir las explicaciones sociológicas al mero instante de la captación del significado dentro de la acción intencional.

[36] Gellner, *Cause and Meaning*, *op. cit.*, p. 87.

[37] Meinecke, *Historism*, *op. cit.*, p. 42.

las décadas entre la segunda *Scienza nuova* y la Revolución Francesa, era por entero un filósofo. Pero era también, en palabras de Schumpeter, "el economista del siglo XVIII que siempre insistía en la variabilidad del hombre y en la relatividad de todas las políticas en tiempo y lugar".[38] Su discusión con el fisiocratismo doctrinario, en su agudo e ingenioso *Dialogues sur le commerce des blés* (1769) es una obra ejemplar. El libro tuvo una influencia decisiva en su editor, Diderot, cuyo sentido histórico fue ampliado y agudizado por los análisis de Galiani.[39]

La deuda de Galiani con Vico ha sido puesta de relieve desde la aparición de la obra de Fausto Nicolini, famoso biógrafo croceano de Vico. El lazo entre Vico y Galiani fue minimizado por Schumpeter,[40] pero Giorgio Tagliacozzo persuasivamente lo reafirmó (con bases conceptuales aparte de la teoría económica técnica).[41] El razonado rechazo de Galiani a la aplicación dogmática de la economía de *laissez-faire* a la agricultura, no fue una jugada reaccionaria, sino una calificación crítica de las reformas *von oben* (el despotismo doble de fisiócratas *cum* ilustrados tan notorio en Turgot) en nombre del conocimiento histórico. Característicamente, su lema permaneció como reverencia a la razón crítica: "No soy para nada... Soy *para que no se desvaríe.*"

En cuanto a Vico, sin duda se alineó con el contextualismo tradicionalista puro, no el revisionista y herético. Para cuando planeó su "ciencia nueva", se había convertido en un Burke barroco, por así decir, en todas las cuestiones, religiosas y políticas. El abismo entre el conformismo de Vico y los reformistas napolitanos del *Seicento*, tales como Pietro Giannone, recuerda una de las polémicas entre la tendencia progresiva de Hegel del culto al estado y el conservadurismo contextualista de Savigny. Empero, no obstante que el Vico maduro era un fiel conservador en sus opiniones (y el punto es aún debatible), no hay contradicción en decir que su método, su *arqueología filológica*, no lo era. Como atinadamente observa Piovani, su investigación sobre las raíces de la autoridad fue al menos un irresoluto servicio al autoritarismo.[42] Hay que reconocer que el modo heterodoxo de Vico de sustentar la ortodoxia, distaba mucho de ser atractivo para la institución religiosa en aquellos días de cruentas luchas entre la Iglesia y el Estado. Aparentemente Vico, como el Lutero de Marx, deseaban sacudir la fe en la autoridad sólo para restablecer la autoridad de la fe,[43] pero el resultado final, una vez más, quedó muy lejos de sus intenciones.

[38] Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Londres: Allen & Unwin, 1954), p. 292.
[39] *Cf.* Arthur M. Wilson, *Diderot* (Nueva York: Oxford University Press, 1972), pp. 551-556.
[40] Schumpeter, *op. cit.*, p. 300, pie de página.
[41] Giorgio Tagliacozzo, "Economic Vichianism: Vico, Galiani, Croce —Economics, Economic Liberalism", GVIS, pp. 349-368. *Cf.* también Tagliacozzo, *Economisti Napoletani dei secoli XVII e XVIII* (Bologna: Cappelli, 1937), pp. xvi-xx, xl-lxviii.
[42] Pietro Piovani, "Apoliticality and Politicality in Vico", GVSH, pp. 405-408.
[43] Karl Marx, "Introduction to a Contribution to the Critique of Hegel's 'Philosophy of right'" en *Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, comp. Joseph O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 138.

DEL HISTORICISMO AL HISTORISMO

Como quiera que haya sido, todos los comentarios anteriores sobre las creencias de Vico y su política se refieren únicamente a su *ideología*; no tocan el problema de la *validez* de sus percepciones. Como hemos visto, algunas ideas viquianas respecto de la naturaleza del cambio histórico y su conceptualización probaron ser de una validez perdurable. El efecto articulado de sus posturas sobre el comportamiento colectivo en tanto "espontaneidad ocasionada" (frase de Funkenstein) y sobre toda la alquimia dialéctica de las intenciones y los resultados, constituye una notable anticipación a nuestros conceptos más razonables acerca de los procesos históricos. Para Vico, los hombres no son ni meros títeres de un supuesto, aunque no garantizado, determinismo histórico, ni los felices amos de las duraderas concecuencias de sus propios actos —una manera de ver las cosas no muy improbable.

Creo que es tiempo de dar en estas líneas a los científicos sociales en general una descripción de Vico, más que una agotada alabanza de él como celebrador de la creatividad humana o, peor aún, como profeta de un tipo de conocimiento especial extraño, distinto, por naturaleza, del carácter causal del conocimiento empírico. Tal vez nuestra idea presente de Vico esté demasiado inclinada en una dirección "humanista", ya sea "prometeica" o "romántica"; y tal vez la inclinación esté agravada por el extraño fenómeno que plaga al marxismo occidental y a mucha de su valoración contemporánea de Vico —*el reemplazo, en el marxismo moderno, del historicismo por el historismo*.

El marxismo clásico era desvergonzadamente *historicista*: ofrecía una lógica de la historia —de hecho una historiografía.[44] Pero ciertamente no era un *historismo*: no mostraba gusto por el individuo histórico *per se*. Por supuesto, Marx protestó, como en una elocuente respuesta al marxista ruso Mikhai-

[44] El concepto de historiosofía, forjado por el hegeliano polaco, August Cieszkowski (*Prolegomena zur Historiosophie*, 1838), recientemente fue convertido en un elemento principal de la caracterización filosófica del marxismo por Leszek Kolakowski en su vasto *Main Currents of Marxism* (Oxford: Clarendon, 1978), resumen crítico, factible de dominar el campo de la marxiología por muchos años. El significado básico de la historiosofía es el de teodicea histórica: la justificación de la historia en nombre de una lógica de edades y eventos conducente a un estado dichoso de la humanidad. La historiosofía coloca el último destino como meta alcanzable en el epílogo de una historia mundial. A grandes rasgos, la historiosofía impuso una inclinación soteriológica en la "filosofía de la historia", un ejercicio intelectual característico de los teólogos alemanes desde Lessing. La cumbre de la historiosofía se alcanzó con el sistema de Hegel. Marx fusionó el marco historiosófico con una versión económica del tema de la guerra de clases, y al hacerlo dio un giro espectacularmente dramático a la soteriología dentro de éste: la dicha histórica no era ya el presente "cristianoburgués" (*Loewith*), sino el radiante futuro comunista a conquistar mediante la revolución social violenta. Como Otto Hintze decía, existen dos formas principales de concebir el movimiento histórico, comparables a dos viejas teorías geológicas rivales: el neptunismo considera al agua el agente formativo, que trabaja lentamente por sedimentación; el plutonismo, por otra parte, afirma que la fuerza creativa es actividad volcánica, explosiva por naturaleza. Ver *The Historical Essays of Otto Hintze*, comp. Felix Gilbert (Nueva York: Oxford University Press, 1975), p. 396. Las teorías neptunianas son evolucionarias, las plutónicas son revolucionarias. Claramente, el marxismo, comparado con Hegel, es plutonismo histórico. La base historiográfica del marxismo está vigorosamente descifrada en *History and Class Consciousness* de Lukács (1923).

lovsky, cada vez que sus teorías eran mal usadas como *passe partout* histórico filosófico, totalmente ciego a la múltiple variedad de contextos históricos.[45] Pero estaba muy ajeno a la mística historista de inefable singularidad histórica —de otra suerte jamás habría soñado, no importa cuán errado estuviera, en las leyes históricas o, por lo mismo, en el materialismo histórico. Sobre todo, el marxismo no respondía, por supuesto, que la interpretación histórica debe mantenerse aparte de las explicaciones causales y sus inherentes panoramas mecanicistas.

Empero, el marxismo actual, desde la aparición de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, se embarcó por un camino muy diferente. Como si el fracaso de la revolución en Occidente hubiese sacudido irremediablemente su fe en las leyes históricas, los marxistas occidentales cambiaron más y más del historicismo al historismo —y, a menudo, como en el caso de la escuela de Francfort, al historismo extremo; un ataque furioso en contra de la ciencia y su racionalidad.

Las bases para el reemplazo del historicismo por el historismo dentro del marxismo quedaron sentadas cuando Lukács redefinió el marxismo como una gnosis de la Totalidad, severamente dividido por el mecanicismo, determinismo y por último, aunque sin confesarlo, por el materialismo; es decir, materialismo en el amplio sentido epistemológico de una disposición hacia la infraestructura, un intento por descubrir los mecanismos subyacentes de los procesos sociales.[46] Pero el abierto rechazo del historicismo llegó a su madurez mucho más tarde, cuando ni aun el respeto fingido por los principales dogmas de los padres fundadores del marxismo era requerido, y la necesidad de una "reconstrucción" crítica de sus teorías se convirtió en el modo prevaleciente.[47]

[45] *Cf.* Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, comp. T. B. Bottomore y Maxilien Rubel (Londres: Watts, 1956), pp. 22-23. Tal vez sea útil añadir que el marxismo occidental ha sido recientemente confundido con una preocupación cuasi mística, por la singularidad de lo histórico, por la escuela de Althusser. Como oportunamente señaló Georg Lichtheim —ver su *From Marx to Hegel* (Londres: Orbach & Chambers, 1971), p. 149— el Althusser de *For Marx*, no obstante especular sobre contradicción, habla de la Revolución de Octubre en abierto desacuerdo con la idea de las leyes históricas, basado en un intento de generalización teorética de los conocidos comentarios de Lenin sobre la singularidad de 1917 como oportunidad histórica. No se invoca ninguna "lógica de la historia" —sólo el individuo histórico. Pero existe un gran abismo entre las cándidas advertencias de Marx sobre el peligro de tratar el determinismo económico como una explicación suprahistórica, previamente dada y el intrincado e inconvincente uso de la "sobredeterminación" de Althusser —*flatus vocis*— con el propósito de arreglárselas con el carácter evasivo de los eventos históricos desde un punto de vista de la causalidad. De cualquier manera, la "sobredeterminación" hace del althusserianismo, a pesar de todos sus repudios antihistoristas (como se ve, por ejemplo, en sus críticas en contra de Gramsci), un historismo virtuoso.

[46] Acerca del lugar crucial del tema de la infraestructura en una epistemología racional de la ciencia social ver "Methodological Infrastructuralism: An Approach to the Sociology of Culture", en J. G. Merquior, *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp. 62-79.

[47] *Cf.* Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Francfort: Suhrkamp, 1976), trad. *Communication and the Evolution of Society* (Londres: Heinemann, 1979), caps. 3 y 4.

Marxismo e historia de Helmut Fleischer (1969) es un epítome de la nueva tendencia, fuertemente influida por la obra de Habermas. En nombre de la "teoría crítica" Fleischer polemiza en contra de dos conceptos marxistas de la historia: por un lado, la historia en tanto marcha de las épocas hacia la plena autorrealización del "hombre entero", el *uomo universale* del Renacimiento; por otro lado, la historia en tanto proceso gobernado por leyes objetivas inherentes en "una lógica de las relaciones sociales no influidas por las intenciones humanas".[48] Sumariamente, la escuela de Francfort declara la guerra tanto al marxismo en tanto historiosofía como al marxismo en tanto materialismo histórico.

Mientras que nadie lamentará que Habermas haya descartado la historiosofía (estando, como es el caso, todos demasiado conscientes de los Gulags historiosóficos), sobran razones para lamentar el eclipse del materialismo histórico. Concebido de manera no dogmática, como significación de los determinismos sociales, el materialismo está en marcada decadencia en las ciencias sociales en general. Existe una magnífica excepción —la historiografía— pero aun aquí la corriente incierta de psicohistoria está destruyendo el materialismo con sentido, espontáneo, epistemológico de los historiadores.[49] El colapso del materialismo en tanto deber epistemológico es particularmente visible en el marxismo actual, especialmente porque su penetración en las ciencias sociales ha crecido impresionantemente en las dos últimas décadas. Pareciera como si el materialismo histórico, sin duda la contribución más grande del marxismo a la ciencia social, estuviese quedando reducido a la labor del historiador, pero guardando distancia con el supuesto análisis marxista de la sociedad contemporánea. La triste verdad es que como lenguaje sociológico, el marxismo no es ya materialista, salvo de un modo puramente verbal; los materialistas ciertamente no han sido sus principales rivales en el campo: el funcionalismo estructural ahora demasiado gastado, la etnometodología, la sociología "humanista", entre otros. En general, los marxistas occidentales gustosamente se han unido al furor "antipositivista". Se deleitan maliciosamente con "el significado" en las vidas sociales, pero manifiestamente carecen de interés por los planteamientos causales.

Luego entonces, el "humanismo" domina el campo —a tal grado que aun los antihumanistas confesados, como los estudiosos althusserianos, pagan con virtud el homenaje al vicio, renunciando a la vez al embarazoso determinismo económico de los clásicos, sin sugerir ninguna alternativa fructífera para la investigación empírica (aunque, por otro lado, todos sabemos que la investigación empírica no es el fuerte de los althusserianos). ¿Acaso nos sorprende que, en tal clima de opinión, al viejo Vico se le trate como a un fundador del historismo? ¿Sorprende que, el otro extremo lo considere un astuto protoestructuralista, un reductor de edades para dominar tropos —aunque de cualquier manera se le reconozca como autor de una gramática de la diacronía, la cual

[48] Helmut Fleischer, *Marxism and History* (Nueva York: Harper & Row, 1973), pp. 7-8.

[49] Ver la sensata crítica de David E. Stannard en *Shrinking History. On Freud and the Failure of Psychohistory* (Nueva York: Oxford University Press, 1980).

se halla completamente dividida por el análisis de la acción social, y que, por tanto, ni siquiera comienza, aún, a explicar el cambio histórico?

DE VUELTA AL ANTROPOMORFISMO

El historismo y el "estructuralismo" —historia sin lógica y "lógica" sin historia— están lejos de valorar lo mejor de Vico. Para comenzar, Vico no era un historista. Meinecke tenía razón en ver su *Scienza nuova* como un historismo esencialmente atrofiado, pues capta el desarrollo histórico, mas no la individualidad histórica. La diferencia es que tomemos este veredicto como evidencia del sensible universalismo de Vico. Era tan buen "contextualista" como cualquiera, pero se mantuvo abierto a la función de lo general en la mente humana, y por ende en la historia también.

Este apego positivo a una base racional, única que permite comparar y comprender la diversidad histórica, fue un legado precioso a lo que probablemente es el único ejemplo sobresaliente de viquianismo en el Iluminismo: la economía de Galiani. Significativamente, nuestro astuto abate, con toda su agudeza en la diversidad de contextos sociales, se abstuvo de proclamar el historismo económico de la "escuela histórica" (Roscher, Hildebrand, Knies) y su absurda negación de la posibilidad de establecer principios generales de economía.[50] Igual que Carl Menger, el gran retador de fines del siglo XIX del *Historismus* económico, Galiani se negó a elegir "entre teoría e historia". Parece haber caído en la cuenta de que si la teoría sin la historia es ciega, la historia sin la teoría es un sinsentido.

El resultado neto de las interpretaciones historistas y seudoestructuralistas de Vico es el de depositarlo justo en las manos de una enfermedad intelectual que él correctamente diagnosticó y esquivó: el antropomorfismo. Lo cual nos lleva de vuelta a donde empezamos. El historismo es inherentemente antropomórfico en la medida en que prospera en un ideal de *descripción* empática de los objetos históricos, cortando el espacio a la brecha inevitable que toda *explicación* verdadera (de historia y de todo lo demás) produce entre la imagen propia de los tiempos y grupos y su realidad explicada.

El historismo pervierte el sentido de contexto implícito en —más bien requerido por— el análisis histórico en abdicación del enfoque comparativo y de la búsqueda de una base común entre las diferentes edades y lugares. Dado que tal abdicación es, en última instancia, imposible en la práctica real del estudio de la historia, intentarlo daña seriamente el fondo del análisis, estropeando, en particular, su dimensión explicativa.[51] Una vez fetichizado, el

[50] Ver G. Tagliacozzo, "Economic Vichianism", GVIS *op. cit.*, p. 362.

[51] Recientemente ha habido una enérgica defensa de la descripción completa ideal en la historiografía (a diferencia de la explicación), curiosamente conducida en términos de praxeología, no de la gnoseología empática del historismo clásico, es decir, el enfoque a la acción social: Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (París: Seuil, 1971, ed. condensada, 1978). Pero el argumento principal de Veyne parece viciado por el *non sequitur* de creer que como nunca se puede explicar

contextualismo deja de ser instrumento de la explicación sociológica y, de hecho, se vuelve en contra de su terminación.

Las interpretaciones wittgensteinianas de Vico tienen las mismas deficiencias: también son contextualismos obviamente perversos. En cuanto al viquianismo "estructuralista", su principal defecto es el de descuidar el naturalismo con sentido de *Scienza nuova*, su aguda comprensión de que el cambio histórico es impulsado por transformaciones de la mente *en respuesta a estímulos externos*, naturales y sociales.[52] Las interpretaciones "estructuralistas" tropológicas velan por completo este elemento clave de la imagen viquiana del cambio, con lo cual quedan sin ninguna teoría de cambio apropiada. La secuencia de la metáfora a la sinécdoque a través de la metonimia como tropos pivotales y enfoques del mundo de cada época permanece inexplicada. El viquianismo "estructuralista" se libera del fetichismo de contexto, pero conserva intacta la atrofia de la explicación.

La ciencia social puede escapar del antropomorfismo porque el análisis histórico no implica nuestra identificación total con la materia de estudio, sólo cuenta nuestra comprensión del comportamiento pasado fundado en *universales* humanos y sin embargo infiltrado de conceptos colectivos cambiantes. Cuando Simmel escribió que no necesitamos a César para comprender sus actos, lo que hizo fue resaltar el poder de la empatía: no necesitamos ser César, porque podemos fácilmente sentirnos como él. Pero Weber replicó que no necesitamos *ni siquiera* sentirnos como él para captar el significado de sus actos; praxeología, no psicología, es lo que está implícito en la comprensión histórica.

Por eso es que la comprensión histórica no es un clavado irracional (en última instancia imposible) en el pasado; antes bien, es el experto manejo cognoscitivo de la *distancia* histórica. Como escribe Raymond Aron: "Si el universo del intérprete no tuviera parentesco con el universo interpretado, la interpretación sería imposible. Si los universos estuviesen confundidos uno con otro, no habría historia."[53] En contra de este simple buen sentido epistemológico, los neohistoristas defienden un "tipo especial" de conocimiento

todo en el evento, entonces no se puede nunca explicar nada bien y ser fiel a la riqueza del evento. Esta postura es sorprendentemente prehintzeana en lo que se refiere a la compatibilidad entre la atención al individuo histórico y al análisis de la acción con fines explicativos. Ver Otto Hintze, "The Individualist and the Collective Approach to History" y especialmente su ensayo de 1927 "Troeltsch and the Problems of Historicism" (es decir, Historismus, historismo —J. G. M.) en *The Historical Essays of Otto Hintze op. cit.*, pp. 357-421. Hintze hábilmente fusiona los motivos rankeanos del historismo clásico con dos posturas weberianas: la praxeología y el método comparativo basado en la heurística de "tipo ideal". Respecto a la necesidad del enfoque praxeológico en la ciencia social, ver R. Boudon, *La logique du social, op. cit.*, y también J. G. Merquior, "Mort de l'homo oeconomicus?", *European Journal of Sociology*, XXI (1980); 190-212.

[52] Además de la erudición clásica de Vico, el elemento de determinismo natural en Vico se reconoce también por los historiadores de las ideas sociológicas. Ver por ejemplo, Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture* (Nueva York: Crowell, 1968), pp. 19-20.

[53] Raymond Aron, "Max Weber and Michael Polanyi" en *Intellect and Hope Essays in the Thought of Michael Polanyi*, comps. Thomas Langford y William Poteat (Durham, N. C.: Duke University Press, 1968), p. 354; reimpreso en Aron, *Études Politiques* (París: Gallimard, 1972).

intuitivo, por empatía, de otras culturas, o del pasado. La mayoría de los epistemólogos culturalistas de hoy día parecen aceptar la excelencia de esa vieja consigna historista, conocimiento por inmersión total —lo que Ernest Gellner sarcásticamente apodó "la teoría bautista del conocimiento",[54] mito epistemológico sustentado últimamente por el culto al trabajo de campo en la antropología. La postura cultista del trabajo de campo —ateorética, trabajo de campo traficante de descripciones— ha sido vastamente debilitado por los trabajos desligados, pero igualmente brillantes de Claude Lévi-Strauss y Nero Wolfe. Resulta muy extraño, por ende, ver que su idea mítica del conocimiento sobreviva. Pero, sin embargo, sobrevive, aunque sea nada más que por el gran número de nuevos convertidos al irracionalismo del historismo, provenientes de escuelas que, igual que el marxismo occidental, cambiaron el historicismo de sus orígenes por el hábito historista de desdeñar tercamente las explicaciones causales "positivistas".

Así, el antropomorfismo, alguna vez reprobado por Vico, se ha convertido en motivo para exaltarlo. Sin embargo, los viquianos humanistas deben preocuparse por reflexionar sobre una simple verdad, a saber, que "el hecho de que, tautológicamente, el sujeto de estudio del 'estudio del hombre' es ciertamente *el hombre* no parece... implicar que los conceptos explicativos invocados deben también ser... *humanos*".[55] "Humanos", es decir, en el sentido de ser idénticos al *calor* de nuestra experiencia ordinaria. La familiarización puede ciertamente ser "caliente", pero el verdadero conocimiento es siempre "frío", nos guste o no.

En su filosofía de la mente en tanto "acto puro", Giovanni Gentile (1875-1944), principal rival de Croce de entre los neohegelianos de la Bella Época italiana, vuelve al *verum=factum* de Vico como fuente de disolución total de la verdad en acción: *vero è quel che si fa*, escribió Gentile, con una vena excesivamente antiintelectual.[56] Como atinadamente observó Herber Marcuse en su breve fascinación con Hegel, esto equivale a la ciega adoración a la acción por la acción en sí de los fascistas.[57] Años antes que el secretario de educación de Mussolini, Gentile esbozó una filosofía claramente protofascista, embrutecida por la acción, irracional al extremo.

Tal como el hegelianismo de Gentile significó el avance de la mente de Hegel privada de razón, gran parte del "viquianismo" actual significa la búsqueda de contextos históricos desprovistos de su sentido racional de distancia histórica. Pese a que gracias a ese sentido, el cual encierra mejor el elemento racionalista en la *Scienza nuova*, Vico pudo comprender el *cambio* histórico, así como el "contexto" —mérito a reconocerle a él solamente.

[54] Gellner, *Cause and Meaning...*, *op. cit.*, p. 126.

[55] *Ibid.*, p. 73.

[56] Giovanni Gentile, *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro* (1916); (Florencia: Sansoni, 1944), pp. 19-21.

[57] *Cf.* Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 1941), pt. II, cap. III 3.

UN FINAL HEREJE: EL CARTESIANISMO DE VICO

El historicista viquiano común —herderiano (Berlin), neomarxista (Habermas), o fenomenológico (Paci)— está sumamente preocupado por la humanización del conocimiento, pero es muy indiferente al problema de la *validación* lógico-empírica en la ciencia (social).[58] Como se deja ver en sus sabios comentarios en contra de las proyecciones antropomórficas, Vico no compartía esta indiferencia total. A primera vista parecería que los humanistas aclaman en Vico al gran epistemólogo pionero —salvador del conocimiento histórico del maligno descuido cartesiano. Con mayor detenimiento, sin embargo, las cosas se ven diferentes. Lo que los humanistas aclaman de la teoría viquiana del conocimiento histórico es el adjetivo, no el sustantivo: se deleitan mucho más en lo histórico que en el *conocimiento*. Vico, sin embargo, buscaba una "ciencia nueva", y esto lo coloca un poco más cercano a Descartes, si no es que al cartesianismo vulgar, de lo que generalmente se reconoce.

Todo depende, por supuesto, del Descartes que se tome en cuenta. Si se considera al Descartes metafísico, por no decir el *contemptor historiae*, la relación naturalmente será inexistente. Pero en última instancia lo que más importa es el papel histórico de Descartes. Como Ernest Gellner ha sustentado vigorosamente, la tarea histórica básica del cartesianismo fue la de introducir la legitimación filosófica de un cambio trascendental en "la historia cognoscitiva de la humanidad" —"el cambio de la autoridad a la manera, y fuera del contenido, del conocimiento".[59] El cambio significó, nada menos que el surgimiento del conocimiento *crítico*, es decir, la *ciencia*; y la instrumentación de tal cambio crucial implicaba el triunfo de las teorías "selectoras" de cognición —teorías que, en lugar de respaldar los componentes de la cultura, los desmenuzaron para poder someter cada una de sus partes al nuevo filtro de la razón crítica.[60] De acuerdo con esto, la selección cognoscitiva implicaba a su vez un osado desprendimiento de la cultura propia, abstención de la indulgencia en la imagen social de uno mismo y sus proyecciones.

El mito de Descartes de la identidad propia purificada, simplemente fue el

[58] Esto parece necesitar serias restricciones en el caso de Habermas. Sin embargo, finalmente, el conocimiento más apreciado por Habermas —el "análisis" crítico, a diferencia de la "información", gobernada por el interés técnico, y de la "interpretación" dirigida por intereses prácticos— aspira a la emancipación reflexiva por medio del diálogo genuino, ya que el diálogo, mas no la observación, se ha convertido para él en el paradigma epistemológico principal (ver *Theory and Practice, op. cit.*, p. 11). Pero he aquí el problema: Si el conocimiento emancipatorio no aspira para nada a la condición de una explicación lógico empírica adecuada, basada en la idea de la verdad *objetiva* (la verdad, es decir, a ser "observada", más que aceptada sin un patrón externo), entonces el criterio de evaluación se hace completamente confuso. La evaluación "comunicacional" dialógica de Habermas es impenetrable también para la legitimidad cognoscitiva. Sobre este punto ver J. G. Merquior, "A Marxisant Dilthey: Habermas and the Epistemology of 'Critical Theory' ", en *The Veil and the Mask, op. cit.*, pp. 109-121.

[59] Gellner, *Spectacles and Predicaments. Essays in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 162.

[60] Acerca del concepto de teorías "selectoras" de conocimiento, ver Gellner, *Legitimation of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 46-47, 56-58.

símbolo más conocido,[61] el emblema, por así decir, de la revolución cognoscitiva de la ciencia y la filosofía modernas. En cuanto a Vico, es verdad que su *práctica* como historiador difícilmente califica como ejemplo de selección cognoscitiva. Al convertir la temprana filología moderna en etimología fantástica, sin duda le fue mal a la *Scienza nuova* respecto del conocimiento crítico. Pero, recuérdese que lo innovador de Vico no se halla tanto en su obra como historiador, como en su *concepto* del conocimiento histórico y sus impresiones sobre el cambio histórico. Y en este punto, *efectivamente* califica como un epistemólogo "selector". Vico acudió a la filosofía precisamente para rodear el antropomorfismo cultural, el "engreimiento de naciones y eruditos". Expuso una teoría del pasado idealmente crítica, fundada en la distancia histórica, no en la vana esperanza de identificación empática. Evidentemente debió hacerlo en contra de la sabiduría cartesiana prevaleciente, la cual consideraba a la historia indigna de conocimiento riguroso. De cierta manera esto significaba que debía ser anticartesiano, sólo para convertirse, en un sentido más profundo, en el Descartes de la ciencia histórica. No cabe duda de que Vico representó su papel de una manera muy deficiente y tortuosa, pero su intención crítica, si no su ejecución, fue en general inequívoca. De cualquier modo, una cosa es cierta: Vico era mucho menos un irracionalista que la mayoría de sus admiradores actuales.

[61] Gellner, *Spectacles and Predicaments, op. cit.*, p. 149.

COLABORADORES

HILLIARD ARONOVITCH. Profesor auxiliar de filosofía en la Universidad de Ottawa. Autor de artículos sobre filosofía de la ciencias sociales, Marx y la teoría moral.

TERENCE BALL. Profesor adjunto de ciencias políticas en la Universidad de Minnesota. Editor y colaborador de *Political Theory and Praxis* (1977), coeditor y colaborador de *After Marx* (1983), y autor de numerosos artículos en revistas académicas.

JEFFREY BARNOUW. Profesor auxiliar de alemán en la Universidad de Boston. Autor de otros tres ensayos publicados sobre Vico, así como artículos sobre Bacon y Hobbes, James Harrington, Leibniz, John Dennis, Trenchard y Gordon, Johnson, Hume, Johann Nicolas Tetens, Schiller, Fichte, Hölderlin y Schelling, Jefferson, Goethe y Helmholtz, y Saussure.

NIKHIL BHATTACHARYA. Profesor adjunto de filosofía, Presidente de la División de Artes liberales en la Rhode Island School of Design. Autor de "John Dewey's Philosophy of Science" (1977), "Popper's Theory of the Rationality of Science" (1978), "Psychology and Rationality: The Structure of Mead's Problem" (1979); coeditor con N. Baron de *Theory and Methodology in Semiotics* (1979).

GUSTAVO COSTA. Profesor de italiano en la Universidad de California, Berkeley. Autor de *La leggenda del secoli d'oro nella letteratura italiana* (1972), *Le antichità germaniche nella cultura italiana da Machiavelli a Vico* (1977), y de numerosos ensayos sobre Vico.

PAOLO CRISTOFOLINI. Profesor de filosofía de la historia en la Universidad de Pisa. Autor de *Cartesiani e sociniani* (1974), *Il cielo aperto di Pierre Cuppé*, con la edición crítica de Cuppé, *Le ciel ouvert à tous les hommes* (1981). Editor de *Opere filosofiche* de Vico (1971) y *Opere giuridiche* (1974).

ADRIENNE FULCO. Instructor en el Departamento de Ciencias Políticas, en Queens College, City University of New York; Investigador asistente en el Institute for Vico studies. Autor de artículos sobre Vico.

ERNESTO GRASSI. Profesor y Director del "Centro italiano di studi umanistici e filosofici" en la Universidad de Munich. Autor, entre otros trabajos, de *Humanismus und Marxismus* (1973), *Die Macht der Phantasie* (1979), y *Rhetoric as*

Philosophy (1980); editor de *Rowohlts deutsche Enzyklopädie* y *Rowohlts Klassiker*.

BRUCE A. HADDOCK. Catedrático sobre teoría política y gobierno, University College de Swansea. Autor de *An Introduction to Historical Thought* (1980) y artículos sobre Vico y teoría política.

PATRICK HUTTON. Profesor de historia en la Universidad de Vermont. Autor de *The Cult of the Revolutionary Tradition* (1980) y de artículos sobre historia intelectual europea e historia francesa.

EDMUND E. JACOBITTI. Profesor adjunto de estudios históricos en Southern Illinois University en Edwardsville. Autor de *Revolutionary Humanism and Historicism in Modern Italy* (1981) y artículos sobre el pensamiento moderno italiano.

JEREMY JENNINGS. Catedrático sobre gobierno francés y pensamiento político en University College of Swansea. Autor de varios artículos sobre Georges Sorel y de una biografía intelectual sobre el mismo tema.

GEORGE L. KLINE. Milton C. Nahm Profesor de filosofía en Bryn Mawr College. Editor de *Alfred North Whitehead: Essays on his Philosophy* (1963); editor y colaborador de *European Philosophy Today* (1965). Traductor de V. V. Zenkowsky, *A History of Russian Philosophy* (2 vols, 1953); traductor e introductor de *Joseph Brodsky: Selected Poems* (1973). Autor de *Spinoza in Soviet Philosophy* (1952, reimpreso 1981) y *Religious and Anti-Religious Thought in Russia* (1968).

DAVID L. LACHTERMAN. Catedrático invitado de Filosofía en Vassar College. Editor y traductor de *Max Scheler: Selected Philosophical Essays* (1973) y autor de "Vico, Doria e la geometria sintetica", "The Physics of Spinoza's Ethics" y otros artículos. Colaborador en *Sachtkommentar* al *De antiquissima* de Vico.

ALLAN MEGILL. Profesor adjunto de historia en la Universidad de Iowa. Autor de varios artículos sobre la historia de las ideas.

JOSÉ GUILHERME MERQUIOR. Profesor invitado de ciencia política en la Universidad de Brasilia, previamente Profesor invitado en King's College, Londres. Autor de *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969), *L'Esthétique de Lévi-Strauss* (1977), *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology* (1979), *Rousseau and Weber* (1980), *As Idéias e as Formas* (1981).

PETER MUNZ. Profesor de historia en Victoria University of Wellington, Nueva Zelandia. Autor the *The Place of Hooker in the History of Thought* (1952), *Problems of Religious Knowledge* (1959), *The Origin of the Carolingian Empire*

(1960), *Relationship and Solitude* (1964), *Frederick Barbarossa* (1969), *Life in the Age of Charlemagne* (1969), *When the Golden Bough Breaks* (1973), *Boso's Life of Alexander III* (1973), *The Shape of Time* (1977).

JOHN O'NEILL. Profesor de sociología en York University, Toronto y afiliado al Centro de Literatura Comparativa de la Universidad de Toronto. Editor de *International Library of Phenomenology and Moral Sciences* y la publicación internacional trimestral, *Philosphy of the Social Sciences*. Autor de *Perception, Expression and History* (1970), *Sociology as a Skin Trade* (1972), *Making Sense Together* (1974), *Essaying Montaigne: A study of the Renaissance Institution of Writing and Reading* (1982), y *For Marx Against Althusser* (1982).

ARSHI PIPA. Profesor de italiano en la Universidad de Minnesota. Autor de *Montale e Dante* (1968), *Hieronymus de Rada* (1978), *Albanian Folk Verse: Structure and Genre* (1978), y artículos sobre literatura italiana y estética y sobre literatura albania y folklor.

LEON POMPA. Profesor y Director del Departamento de Filosofía en la Universidad de Birmingham. Autor, entre otros trabajos, de *Vico: A Study of the "New Science"* (1975). Editor con W. H. Dray de *Substance and Form in History* (1981). Compilador y traductor de *Vico: Selected Writings* (1982).

ALAIN PONS. Profesor de filosofía en la Universidad de París X-Nanterre. Traductor al francés de la *Autobiografia* y *De nostri temporis studiorum ratione* de Vico (1981). Autor de artículos sobre Vico, Diderot y L'Encyclopédie de D'Alambert, sobre utopía y sobre varios temas de filosofía política.

EMANUELE RIVERSO. Profesor de historia de filosofía, Universidad de Nápoles. Autor de *Il pensiero di Bertrand Russell* (1958), *Il pensiero di Ludovico Wittgenstein* (1964), *Natura e logo* (1966), *La filosofia analitica in Inghilterra* (1969), *Individuo, società e cultura* (1971), *Riferimento e struttura* (1977), y *Filosofia analitica del tempo* (1979). Editor de *Leggere Vico* (1982).

TOM ROCKMORE. Profesor adjunto de filosofía en Fordham University. Autor de Fichte, *Marx and the German Philosophical Tradition* (1980), coautor de *Marxism and Alternatives* (1981). Autor de numerosos artículos en publicaciones académicas.

LAWRENCE H. SIMON. Profesor auxiliar de filosofía en la Universidad de Notre Dame. Autor de artículos sobre Vico, Marx, Habermas y el problema de la explicación en las ciencias sociales.

GIORGIO TAGLIACOZZO. Fundador y Director del Instituto para el Estudio de Vico (1974). Fundador de la publicación periódica *New Vico Studies* (1983). Autor de *Economia e massimo edonistico collettivo* (1933) y *Economisti napoletani*

dei secoli xvii e sviii (1937). Coeditor con Hayden White de *Giambattista Vico: An International Symposium* (1969), con Donald P. Verene, de *Giambattista Vico's Science of Humanity* (1976), con Michael Mooney y Donald P. Verene, de *Vico and Contemporary Thought* (1979). Editor de *Vico: Past and Present* (1981). Autor de artículo sobre Vico.

DONALD PHILLIP VERENE. Profesor y Director del Departamento de Filosofía en Emory University. Editor de *Philosophy and Rhetoric* y coeditor con Giorgio Tagliacozzo de *New Vico Studies*. Coeditor con Giorgio Tagliacozzo de *Giambattista Vico's Science of Humanity* (1976) y con Michael Mooney y Giorgio Tagliacozzo de *Vico and Contemporary Thought* (1979). Editor de *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernest Cassirer 1935-1945* (1979). Autor de *Vico's Science of Imagination* (1981).

ÍNDICE DE NOMBRES

(Los números en cursivas se refieren a las notas de pie de página)

Abrams, M. H., *15*
Acosta, J., 246
Adorno, T., *13*
Agustín, San, 14, 34, 87, 172, 326, 364
Allen, D. P. H., *206*
Allen, W. L., *244*
Althusser, L., 354-357, 360-361, *378*, 379
Amerio, A., 120
Apel, K.O., 261
Arcara, R., *344*
Arendt, H., *49*, *65*, *91*, *92*, 103, 372
Aristóteles., 14, *47*, *51*, 57, 59, 87-88, 173, 176, 179, 222, *298*, *301*
Arneson, R. J., *206*, *211*
Aron, R., 381
Aronovitch, H., 134, *206*
Assoun, P. L., *152*
Auerbach, E., *363*
Augusto, 19
Avineri, S., *83*, 107, *108*, *127*, 133, *142*, *146*
Axelos, K., *48*, 92, *136*
Ayer, A. J., *334*

Bacon, F., 13, 50, *100*, 172, 183, 185, 188, 192, 194, 332
Badaloni, N., *30*, *119*, *312*
Bailey, S., *245*
Bakan, M., *49*
Bakunin, 320
Balibar, E., *354*
Ball, T., 81, *88*, *94*
Ballanche, P. S., 363
Barnouw, J., 95, *97*, *100*
Bauer, B., 146
Baur, F. C., 305
Baxandall, L., *278*
Bayle, P., 315
Beaufret, J., 219
Belaval, Y., *119*, *124*
Belgioioso, V. Cristina di Belgioioso
Benjamin, W., 372
Bergin, T. G., *16*, *20*, *25*, *30*, *46*, *64*, *114*, *118*, *158*, *188*, *193*, *222*, *234*, *238*, *244*, *247*, *269*, 271, *330*, *333*, *349*, *357*
Berkeley, G., 113, 185
Berlin, I., 17, *20*, *21*, *25*, *45*, *58*, *81*, *84*, 85-86, *89*, *91*, *95*, *124*, 135, *137*, *146*, *149*, 181, 196-197, *212*, 216, 365-368, 371, 373, 383
Berlioz, H., 364
Bernard, C., 302
Berns, L., *50*
Bernstein, E., *267*, 277-278
Berti, G., *342*
Bertoni Jovine, D., *339*
Bhattacharya, N., 183-184, 188, 194
Biasutti, F., 58
Binswanger, L., *27*
Bismarck, O. V., 275
Blakeley, T. J., *114*
Bloch, E., *145*
Blum, A., *51*
Boccaccio, G., 228
Bodin, J., 318, 329
Bossuet, J. B., 314-316
Bottigelli, E., *148*
Bottomore, T. B., *378*
Boudon, R., 369-370, *381*
Boyle, R., 194
Brancato, F., *148*
Brenkert, G. G., *206*, 209-210, *211*
Brombert, B. A., *147*
Buchanan, A., *206*
Bulmash, K., *127*, 128
Burke, E., *245*, 349
Burke, P., *13*

Cabet, E., 37
Calicles, 34

Cambon, G., *87*
Campbell, D. T., *23*, *252*
Campbell, R. H., *252*
Cantelli, G., *55*
Caponigri, R., *62*
Carver, T., *48*
Casati, A., *342*
Cassirer, E., *18*, 229, *267*, 365
Castoriadis, C., *51*
Chateaubriand, F. R., 363
Chesneaux, J., *27*
Child, A., *52*, *183*, *192*
Cicerón, *83*, 259
Cieszkowski, A., *377*
Cohen, G. A., *23*, 98, *99*, *110*, *164*, 167, 169, 207, *208*
Cohen, M., *23*, *206*
Colletti, L., *50*
Collingwood, R. G., *45*, *60*, *117*, 119, *344*
Comte, A., 321, 367
Cooper, L. N., *15*
Corsano, A., *58*, *87*
Cousin, V., *342*
Cristina di Belgioioso, 147-149, 153, 155, 236, *267*, 268-269, 283, *287*, 364
Cristofolini, P., *46*, *53*, *246*, *250*, 311
Croce, B., *16*, *45*, 59, *117*, 118-120, *146*, *147*, *148*, *171*, 311-314, *320*, *321*, 322-323, 326-330, 332, 337, 342-345, 364
Crosby, J. F., *50*
Cuoco, V., 337-340, 342, 345-346
Curtius, E. R., 227
Custodi, P., 294

Dal Pane, L., *320*, *321*, *323*, *324*
Dante, *87*, 292, 329
Darnton, R., *13*
Darwin, C., *81*, *94*, *97*, *235*, 316-318, 325, 369
Davis, J. C., *13*
De Giovanni, B., *46*, *52*, *54*, *346*
De Maistre, J., 348, 363-365
De Mas, E., *13*, *337*
Demócrito, 114
Derrida, J., 352-353, 357-358, *374*
De Sanctis, F., 335, 342
Descartes, R., 13-15, 50, 59, 86, *91*, 119, 124, 170-176, 178-179, 181-183, 220, 257, 260, 262, *298*, 303, 365-366, 383
Destutt de Tracy, A. L. C., 295
Dewey, J., *89*, *183*, *188*, *192*
D'Hont, J., *48*
Díaz, F., *296*
Diderot, D., 376
Dilthey, W., 364, 366, 374, *383*
Diodoro Sículo, 281
Doz, A., *48*
Draco, 91
Dunckner, F., *276*
Dupré, L., *51*
Durkheim, E., 84

Easton, L. D., *98*, *141*, *230*
Eliade, M., *150*
Ellis, R. L., *332*
Engels, F., *23*, *37*, *38*, 40-41, 44, *45*, *46*, *49*, *82*, *85*, *92*, *93*, *94*, *98*, 113-114, 116, *131*, 146, *147*, 148, *149*, *151*, *163*, 177-178, *191*, *206*, *207*, 236, *245*, *267*, 274-276, *278*, 279, 286, 288, 295, *312*, 317, *318*, 322, 324, *330*, *351*, 371-372
Epicuro, 30, 114
Ermarth, M., *374*
Euclides, 59
Eulau, H., *334*

Farr, J., *81*, *94*
Fassò, G., *46*
Febvre, L., *318*
Fellmann, F., *52*, *63*
Ferguson, A., *13*
Fernández de Oviedo y Valdés, G., 246
Fernbach, D., *207*
Ferrari, G. A., *47*, 148, 155
Ferri, E., 325
Feuerbach, L., 38, *50*, 94, 107, 114-115, 127, 142, 146, 153, 155, *163*, *178*, 290, 371-372
Feuerlicht, I., *146*
Feyerabend, P., 352
Fichte, J. G., *49*, 146, 173, 180, 283
Finch, H. L., *185*
Fisch, M. H., *16*, *20*, *25*, *30*, *46*, *47*, *64*, *82*, 86, *89*, *95*, *114*, *118*, *119*, *137*, 146, *149*, *158*, *188*, *190*, *193*, *212*, *222*, *234*, *238*, *244*, *247*, *267*, 271, *330*, *333*, *349*, *357*
Fleischer, H., 379
Flora, F., *147*
Foot, P., 204-206, 217

Foucault, M., 352-355, 357-358, 360
Fourier, C.F.M., 31, 37, *295*
Frank, M., *50*
Frankena, W. K., *198*, 199, 202, *211*
Freud, S., 24, 160, 353, *354*, *379*
Frye, N., *359*
Fubini, M., *147*
Furth, P., *115*

Gadamer, H.G., *88*, 174
Galiani, F., *295*, 296, 375-376, 380
Galileo, G., 13, 183
Gandy, D. R., *150*
Gardiner, P., 195
Garibaldi, G., 281
Garin, E., *16*, *320*, *343*
Gellner, E., *374*, 375, 382-383, *384*
Gendrom, B., *108*
Genovesi, A., 295
Gentile, G., *16*, *113*, *117*, *341*, 382
Gerratana, V., *346*,
Giacco, B. M., *64*
Giannone, P., 376
Gianturco, E., *53*, *91*, *119*, *334*
Gilbert, F., *377*
Gillispie, C. O., *13*
Giovannino da Mantova, 227
Giuliani, A., *118*
Goldman, A., *199*
Goldmann, L., *145*
Goethe, *15*, *22*, 343, 373
Gramsci, A., 41, 314, 333, 335-340, 342-350
Granel, G., *48*
Grassi, E., *45*, *142*
Grisoni, D., *354*
Grotius, H., 172, 316
Guddat, K. H., *98*, *141*, *230*
Guerci, L., *296*
Guicciardini, F., *335*

Habermas, J., *45*, *49*, *89*, *91*, 257, 261, 264, 266, 366-368, 370-373, *378*, 379, 383
Haddock, B. A., *27*, *81*, *89*, 320, *329*, *330*, *332*
Hamann, J. G., 363, 373
Hampshire, S., *91*
Hardy, H., *84*
Harman, G., 199-205, 210, 216
Harnack, A., 305
Harriot, T., 246
Harris, M., *381*
Harrison, A., *86*
Hatzfeld, S., 275, *279*
Hayek, F. A., *371*
Heath, D. D., *332*
Hegel, G. W. F., *15*, 16-17, *18*, 20, 23-24, 38-40, 43-44, *48*, *50*, *51*, *74*, 83, 103, 105, 107-108, 113, 117, *119*, *120*, 122, *130*, *144*, 146, 149, 158, 163, 173, 175, 180, 183, 219-220, 230, 232, *270*, 277, *279*, 280, 283, 286, 305, 320, 326, 328, 330, 340-345, 366, *367*, 368, 371, 373, 376, *377*, *378*, 382
Heidegger, M., *47*, 172, 219-224, 230, 232-233, 352, 355-356, 358, *374*
Heimann, P. M., *13*
Heine, H., 364
Henry, M., *48*, *51*
Heráclito, 65, 222, 224, 276, *279*, 280, 285-286
Herbart, J. F., 321
Herder, J. G., 15, *87*, *181*, 328, 363, *364*, 365, *367*, 383
Hess, 146
Hildebrand, A., 380
Hill, M. A., *49*
Hintikka, J., *86*
Hintze, O., *377*, *381*
Hobbes, T., 14-15, 54, *58*, *100*, 102, 183, *192*, 210, 262, 348
Hodges, H. A., 364
Hölderlin, F., *15*, 224
Holmes, G., *335*
Holmstrom, N., *206*
Homero, 25, 44, 90, 259, 268, 270, 329
Horacio, 285
Horkheimer, M., *13*, *45*, 171
Hotman, F., 375
Houghton, W. E., *148*
Hughes, H. S., 84, 343
Hume, D., 77, 159, 163, 183, 186, 189, 365
Hunt, E. K., *146*
Husami, Z. I., *206*, *209*, *211*, *212*
Husserl, E., 174, *262*
Hutton, P. H., *21*
Huyghens, C., 13

Immerwahr, H. R., 15

Jacobelli, A. M., *64*, *146*, *345*
Jacobitti, E. E., *321*, 333, *337*, *343*
James, H., 364
James, W., 302
Jay, M., *82*
Jocteau, G. C., *344*
John, P. M., *146*
Joll, J., *346*
Jordan, Z. A., *67*, *68-71*, *72*
Justiniano, 272

Kamenka, E., *24*, *45*, *66*, *82*, *190*, *192*, *236*, *299*, *351*
Kant, E., 16-17, 20, 22-23, 77, 97, 113, 115, 171, *172*, 174, 180, 183, 186, 189, 195, *211*, 365-366, 374
Kaufmann, W., *16*, 352, *355*
Kautsky, K., *254*
Kelley, D. R., *57*
Kepler, J., 13
Kennington, R., *50*
Kibiehler, Y., *147*
Kierkegaard, S., 349
Kim, J., *199*
Kline, G. L., 113, *116*, *122*
Knies, K., 380
Kolakowski, L., 39, *144*, 164, 244, *245*, *321*, *377*
Körner, S., *86*
Kosik, K., *48*
Koyré, A., *86*
Krader, L., *245*, 253-254, *317*
Kristeller, 229
Krois, J. M., *88*, *243*
Kuhn, S., 352-353, 358-359
Küng, H., *136*

Labriola, A., 84, 153, 307, 311-314, 319-329, 332, *342*, 345
Lachterman, D. R., *118*, *119*, 120-121
Laet, J., 246
Lafargue, P., 84, 148
Laing, R. D., *27*
Lakatos, I., *358*
Lamarck, J. B., 369
Langford, T., *381*
Laplace, P. S., de, *86*
La Peyrère, I. de, 314-316
Lasch, C., 83
Lassalle, F., 45, 82, *146*, 147-149, 236, 267, 270-271, 274-277, 279-288, *296*, *351*
Laud, J. P. N., *118*
Lee, E. N., *122*
Lefort, C., *150*
Leibniz, G. W., 54, 183
Lenin, 113, 336-337, 340, 346, *378*
LeoGrande, W. M., *146*, *150*
Lescarbot, M., 246
Lessing, G. E., 15, 21
Lévi-Strauss, C., *18*, *352*, 382
Lévy-Bruhl, L., *18*
Lewin, H., *155*
Lichtheim, G., *84*, *144*, *378*
Licurgo, 36, 90-91
Lieber, H. J., *115*
Liebknecht, W., *279*
Linschooten, H. van, 246
Livet, P., *47*
Livy, 103, *104*
Lobkowicz, N., 88, *92*
Locke, J., 14-15, 21, 151, 183, 189, *295*, 365
Lorenz, K., *23*
Loria, A., 320
Löwith, K., *52*, *87*, *142*, *150*
Lubbock, J., 254
Luis XIV, 278
Lukács, G., *23*, *47*, 120, 171, *366*, *367*, *377*, 378
Lutero, M., 376
Luxemburgo, R., 364

McBride, W. L., *206*
MacCulloch, J. R., *295*
McLellan, D., *51*, *82*, *208*, *256*
McMullin, E., *52*
McMurtry, J., *47*
McNall, S. G., 262
Macrobio, 281
Maine, H. S., 254
Malthus, T. R., *295*
Mandelbaum, M., *122*
Mansfield, H., *51*
Manuel, F. E., *150*
Manuel, F. P., *150*
Maquiavelo, N., 32, 313-314, *335*, *339*, 345, *347*, 367

Marcuse, H., 382
Mas, Enrico de, *13*
Masterson, M., *358*
Masterson, P., *146*
Mastroianni, G., *147*
Mathieu, V., *62*, *215*
May, R., *27*
Mayer, G., *267*
Mazzini, G., *281*, 320
Meek, R. L., *16*
Meinecke, F., *16*, *363*, 368, 373, 375, 380
Meisel, J. H., *98*
Menger, C., 380
Merleau-Ponty, M., 366
Merquior, J. G., 362, *364*, *370*, *378*, *381*, *383*
Mészáros, I., *146*
Michelet, J., 148-149, 314, 363, 366
Mignet, F., 147
Mikhailovsky, N. K., 377-378
Mill, J., *49*
Mill, J. S., *211*, *248*, *295*
Miller, E., *148*
Miller, R. W., *73*, *148*
Momigliano, A., 343
Mondolfo, R., *153*
Montesquieu, *15*, 318
Mooney, M., *28*, *45*, *55*, *64*, *125*, *135*, *197*, *242*, *256*, *260*
Moore, S., *73*, *95*, *153*, *158*, *207*
Mora, G., *117*
Morawski, S., *278*
Morgan, L. H., 254, *312*, 313, 316
Moro, T., 31
Morris, J., *155*
Morrison, J. C., *52*, *57*, *63*, 85-86, *127*, *136*
Munz, P., *17*, *19*, *20*, *21*, *24*, *27*, *28*
Musgrave, A., *358*
Mussato, A., *226*, 227
Mussolini, 335, 382

Naccache, B., *317*
Nagel, T., *206*
Napoleón, *86*
Napoleón III, 25
Nelson, J. S., *357*
Newton, I., 13, 22, 348
Nicolini, F., *46*, *52*, *113*, *146*, *147*, *148*, *171*, *190*, *212*, *314*, *333*, *338*, *339*, 376
Niebuhr, B. G., 149, *267*, *281*, 282, *293*
Nietzsche, F., 24, 34, 103, 344, 351-355, 357-360
Nielsen, K., *206*
Nino, 251
Nisbet, R., *13*
Novalis, *15*
Numa Pompilio, 282

Occam, 366
Oldrini, G., *341*, *342*
Ollman, B., *133*, 244, *255*
O'Malley, J., *48*, *94*, *108*, *111*, *376*
O'Neill, J., *45*, 256, *257*, *261*, *262*, *264*, *266*, *366*
O'Rourke, J. J., *114*
Ortes, G., 295
Otto, S., *52*, *59*

Paci, E., *365*, 366, 383
Padover, S. K., *136*, *147*
Paggi, L., *346*
Pagliaro, A., *55*
Pagnini, C. F., 294
Panizzi, A., *148*
Parekh, B., *49*
Pareto, V., 369
Parménides, 222, 224
Parsons, H. L., *151*
Parsons, T., *334*
Passow, A. T. G., 285
Peirce, C. S., *89*, 172
Peloutier, F., *309*
Pelz, W., *18*
Petronio, G., *345*
Petrovic, G., 232
Petty, W., *295*
Phear, J. B., 254
Piaget, J., *18*, *117*
Pier Vincenzo di Lucca, *342*
Pío IX, 341
Piovani, P., 376
Pipa, A., 82, 267
Pitágoras, 119
Platón, 14, 22, 30-33, 37, 41-42, *54*, *60*, *64*, *88*, 172, 179, 182, 188, 257, 313, 367
Plauto, 285
Plejanov, 113
Plutarco, 281, 282

Poincaré, J. H., 302
Polibio, 313
Pompa, L., *21*, 52, *162*, 179, *183*, *190*, 213, *217*, *249*, *329*, 373, *374*
Pons, A., *65*, *299*, *350*, *372*
Pontano, G., 229-230
Popper, K. R., *22*, *23*, 183, *185*, *364*
Poteat, W., *381*
Prawer, S. S., *151*
Previtera, G., *229*
Proudhon, P. J., 43, *295*, *308*

Quesnay, F., *295*
Quine, W. V. O., 180
Quinet, E., 363

Rabelais, F., 31
Rader, M., *127*, *150*, 196, *197*
Ranke, L., 34, *364*
Reuleaux, F., 302
Ricardo, D., 193, 252, *295*
Riccardo Waitbornio, v. Withbourne R.,
Richelieu, 279
Rickman, H. P., *364*
Riedel, M., *51*
Ritschl, A., 305
Riverso, E., *16*, *91*, 244, *247*, *366*
Rockmore, T., *49*
Rómulo, 32, 90, *281*
Roscher, W., 380
Rossi, P., *267*
Rousseau, J. J., *18*, 146, 310, *364*, *370*
Rubel, M., 83, *378*
Russo, L., *341*
Ryle, G., 365

Said, E., 356-357, 360
Salomone, A. W., *118*
Salutati, C., 228-229
Salvatorelli, L., *338*
Sanderson, J. B., *110*
Sartre, J. P., 352
Savorelli, A., *316*
Say, J. B., *295*
Scanlon, T., *206*
Schacht, R., *146*
Schelle, G., *26*
Schelling, F. W. J., *50*, 180, 365
Schiller, F., *146*
Schilpp, P. A., *23*
Schleiermacher, F. D. E., 364, 374
Schmidt, A., *50*
Schouten, J., 246
Schopenhauer, A., *23*
Schumpeter, J. A., 376
Schutz, A., 369
Scultenio, G., v. Schouten, J., 246
Seliger, M., *131*
Severino, E., *52*, *62*
Shakespeare, W., 236-237
Shaw, W. H., *26*, *150*
Simmel, G., 381
Simon, L. H., *45*
Sismondi, S. de, *295*
Simpson, T. K., *65*
Skinner, A. S., *252*
Smith, A., 21, *51*, 193, 252, *295*, 296
Sócrates, 33, *64*, 195, 221, *297*
Sohrawardi, S. Y., *248*
Solón, 36, 90-91, 101
Sófocles, 224-225
Sorel, G., 84, *98*, 297-311, 313-314, 345, 364
Spaventa, B., 316, 321, 341, *342*
Spedding, J., *332*
Spencer, H., 325, 343
Spicker, S. F., 50
Spinella, M., *345*
Spinoza, B., 32, 52, *58*, 117-118, 323, 362, 375
Stanfield, J. R., *146*
Stannard, D. E., *379*
Steiner, G., *25*
Steuart, J., *295*
Stevenson, W. T., *137*
Stirling, J. H. *118*
Storch, Sr., H. F., *295*
Strauss, D. F., 305
Strauss, L., *85*
Sturrock, J., *352*
Swingewood, A., *127*, *132*

Tácito, 172
Tagliacozzo, G., *16*, *24*, *28*, *30*, *45*, *47*, *52*, *55*, *56*, *57*, *62*, *64*, *65*, *66*, *81*, *82*, *88*, *91*, *96*, *124*, *125*, *134*, *135*, *142*, *160*, *162*, *188*, *190*, *194*, *197*, *215*, *236*, *242*, *247*, *256*, *262*, *294*, *295*, *299*, *337*, *349*, *356*, *363*, *364*, 376, *380*
Taylor, C., *137*, 168

Tomás Aquino, *83*, 87-89
Trasímaco, 195
Tocqueville, 370
Todd, W. B., *252*
Trakl, G., 224
Trémaux, P., 317, 318
Trollope, T. A., *148*
Trompf, G. W., *150*
Trotsky, L., 84
Tucídides, *335*
Tucker, R., *128*, *150*, *163*, *164*, *166*
Turgot, R. J., 26, *295*, 376
Tuttle, H. N., *364*

Ugone Linschotano, v. Linschooten H. van
Ulmer, K., *47*
Ungari, P., *299*
Ure, R., 295

Vaughan, F., *85*
Vera, A., *342*
Verene, D. P., *28*, *30*, *45*, *52*, *55*, *56*, *57*, *62*, *64*, *65*, *91*, *96*, *125*, *135*, *142*, *190*, *197*, *215*, *234*, *236*, *242*, *256*, *262*, *349*, *364*, *365*
Verri, P., 294, *295*
Veyne, P., *380*
Vloten, J. van, *118*
Voltaire, 352

Wackenheim, C., *136*
Wagner, A., *51*, *352*
Walsh, W. H., 52, 369, 373, *374*
Wanderlint, M., *295*
Weber, M., *17*, *364*, 370, 381
Wells, G. A., *363*
White, H. V., *24*, *45*, *47*, *66*, *82*, *91*, *124*, *125*, 132, *190*, *236*, 262, *337*, *351*, *363*, *366*
Whitehead, A. N., 117
Williams, B., *205*
Wilson, A. M., *376*
Wilson, E., 85-86
Wilson, H. T., *263*
Withbourne, R., 246
Wittgenstein, L., *91*, 366, 381
Wolf, C., 268
Wolfe, N., 382
Wood, A. W., *206*, 207, 209-211, *212*
Wyatt, J., 234-236, 241, 294

Young, A., *295*

Zasulich, V., 44, 253
Zenón, 119

ÍNDICE GENERAL

Prefacio 9

La idea de "Ciencia nueva" en Vico y Marx
Peter Munz 13

Vico, Marx, utopía e historia
Alain Pons 30

Vico y Marx: notas para una lectura preliminar
David Lachterman 45

Estructura ontológica e historiográfica en Vico y Marx
Leon Pompa 66

Sobre "hacer" historia en Vico y Marx
Terence Ball 81

El hombre haciendo historia: el papel de los plebeyos en Vico, el proletariado en Marx
Jeffrey Barnouw 95

El problema del materialismo en Vico y Marx
George L. Kline 113

Vico y Marx: conciencia humana y estructura de la realidad
Adrienne Fulco 123

La religión y el proceso de civilización en Vico y Marx
Patrick H. Hutton 136

Vico y Marx: apuntes sobre la historia del concepto de enajenación
Gustavo Costa 146

Si una ciencia de los seres humanos es necesaria, ¿puede también ser posible? Una paradoja en Vico y Marx
Hilliard Aronovitch 157

Vico, Marx y la teoría anticartesiana del conocimiento
Tom Rockmore 170

El conocimiento científico en Vico y Marx
Nikhil Bhattacharya 183

Vico y Marx y el problema del relativismo moral
Lawrence H. Simon 195

Vico, Marx y Heidegger
Ernesto Grassi 219

Vico y Marx respecto de la sabiduría poética y la barbarie
Donald Phillip Verene 234

Marx y Vico sobre el modo oriental de producción
Emanuele Riverso 244

Naturalismo en Vico y Marx: una teoría de la entidad política
John O'Neill 256

La relación de Marx con Vico: un enfoque filosófico
Arshi Pipa 267

Sorel, Vico y Marx
J. R. Jennings 297

Las ciencias humanas y la filosofía de la historia entre Vico y Marx
Paolo Cristofolini 311

Vico y la crisis del marxismo
B. A. Haddock 320

Del sentido común de Vico a la hegemonía de Gramsci
Edmund E. Jacobitti 333

Vico y Marx a la luz de Nietzsche
Allan Megill 351

Defensa de Vico en contra de algunos de sus admiradores
J. G. Merquior 362

Colaboradores 385

Índice de nombres 389

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de marzo de 1991 en los talleres de Encuadernación Progreso, S. A. de C. V., Calz. de San Lorenzo, 202; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

La presente colección de ensayos —que incluye textos de 26 especialistas— es una contribución cartográfica para el diseño del "mapa" de las ciencias humanas. Releer al padre de la filosofía de la historia a la luz del pensamiento marxista, y viceversa, resulta capital para entender la evolución del pensamiento humanista y los fundamentos de las ciencias humanas contemporáneas.

El papel del hombre en la historia es, quizás, el común denominador más fecundo entre Vico y Marx, aunque sus respectivas teorías de la historia no sean necesariamente coincidentes. Vico concebía una historia cíclica, mientras que Marx sugiere una historia fundamentalmente evolutiva. Muchos otros asuntos son feraces terrenos de reflexión; tanto es así, que la gama de temas tratados en esta obra colectiva abarca aspectos tan variados como la enajenación, la conciencia humana, la estructura de la realidad, el relativismo moral, y el estudio de ambos autores con relación a un tercero (Heidegger, Sorel).

De Giorgio Tagliacozzo, fundador y director del Instituto para el estudio de Vico, el Fondo de Cultura Económica ha publicado: *Vico y el pensamiento contemporáneo*, en coautoría con Michael Mooney y Donald Phillip Verene.

LECTURAS SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

En la portada: *Tránsito en espiral*, de Remedios Varo.